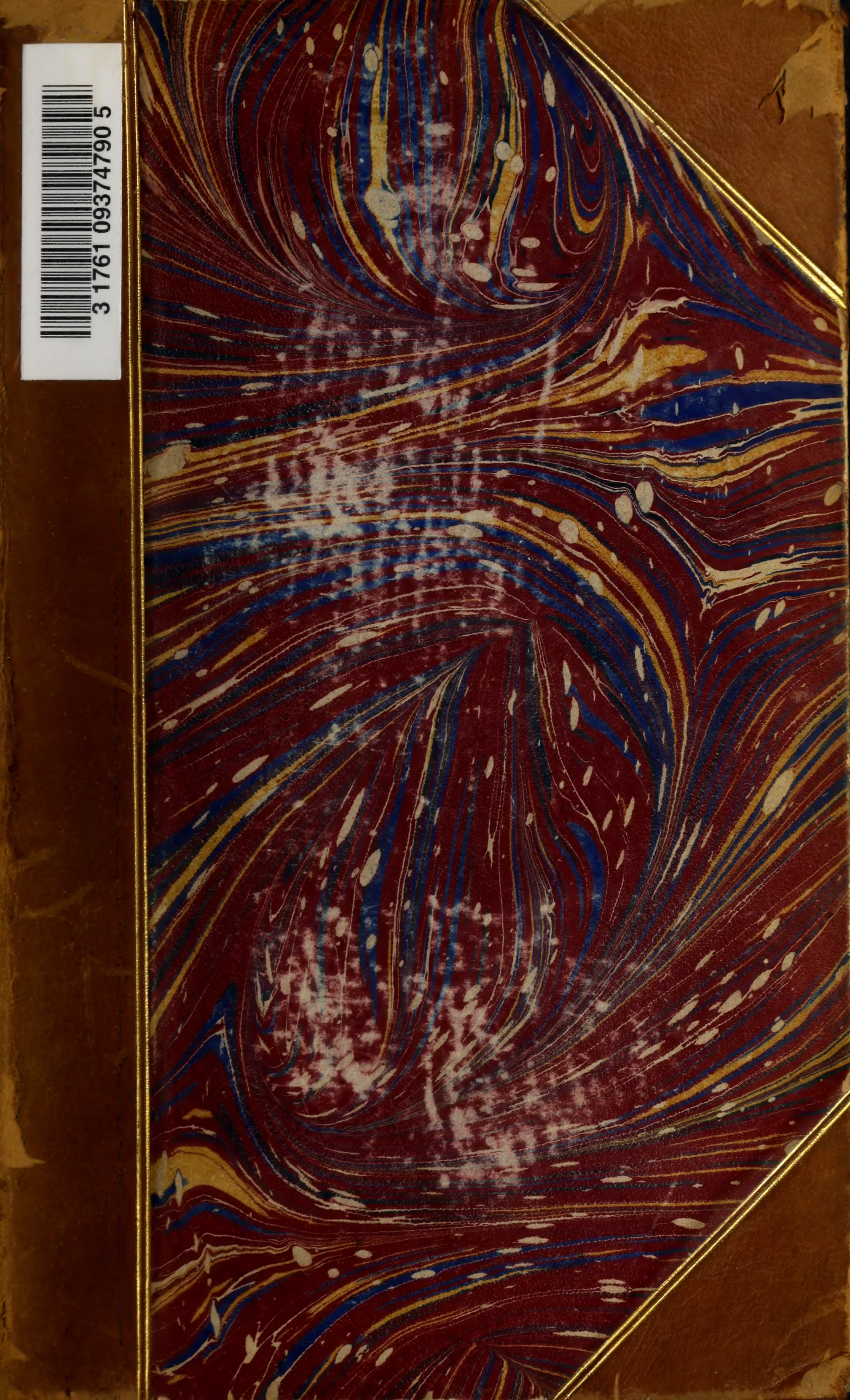
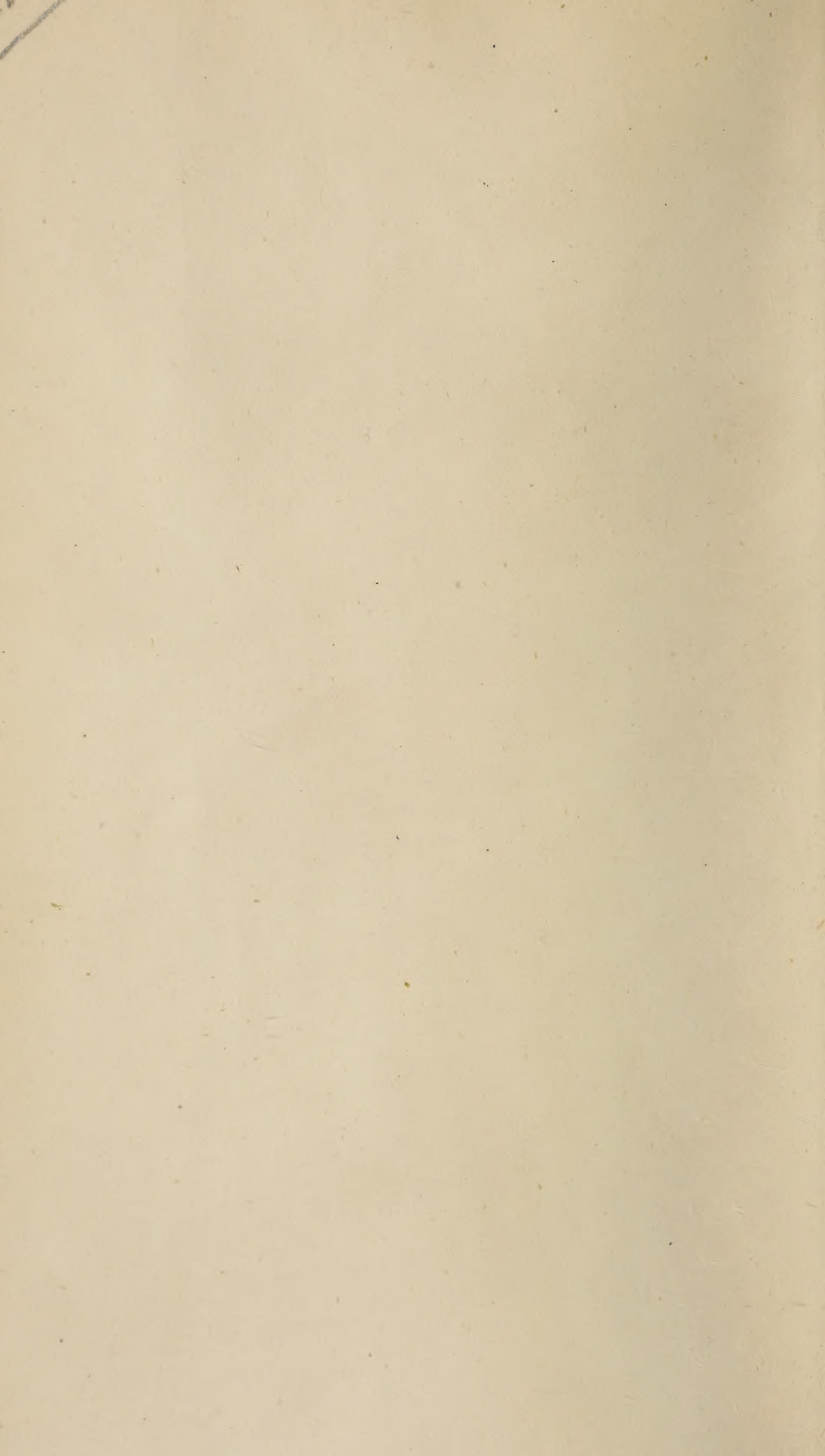

3 1761 09374790 5


Goldwin Smith
The Grange.





HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

TYPOGRAPHIE

EDMOND MONNOYER

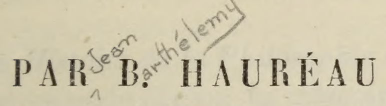
AU MANS (SARTHE)

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE



PAR B. HAURÉAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

PREMIÈRE PARTIE

(DE CHARLEMAGNE A LA FIN DU XIIe SIÈCLE)

PARIS

DURAND ET PEDONE-LAURIEL, LIBRAIRES

RUE CUJAS, N° 9

—

1872

AVERTISSEMENT.

Cette *Histoire de la Philosophie scolastique* n'est pas une seconde édition du mémoire que j'ai publié sous un titre presque semblable. J'ai modifié, j'ai corrigé toutes les parties de l'ancien livre que j'ai cru pouvoir conserver dans celui-ci. Le lecteur en doit être averti. Quand on a blâmé la doctrine du mémoire, on a voulu rendre solidaire de cette doctrine l'Académie qui m'avait fait l'honneur de le couronner. Reproduisant aujourd'hui les mêmes opinions, en des termes qui sembleront peut-être plus vifs parce qu'ils sont plus précis, je préviens que ces termes sont nouveaux. Si je me trompe, que mon erreur me soit reprochée; je fais, du moins, en sorte qu'on ne la reproche pas aux savants illustres dont je suis devenu le confrère et l'ami.

A cet avertissement je joins un court plaidoyer pour moi-même.

Lorsque après la chute du premier empire il y eut en France un réveil de l'esprit, aussitôt il s'éleva contre la philosophie et les philosophes une clameur si grande qu'elle intimida beaucoup d'honnêtes gens. De là nous sont venues, en philosophie,

ces habitudes de réserve, de discrétion méticuleuse, qui font à bon droit suspecter notre franchise. Assurément on ne dit rien de contraire à ce qu'on pense; mais tout ce qu'on pense, le dit-on? On ne le dit pas. Faut-il donc se défier ainsi de soi-même? N'est-ce pas, quand on est convaincu, se défier de la vérité? Mais peut-être n'a-t-on pas réellement cette défiance; peut-être se fait-on plutôt un pieux devoir de ne pas compromettre la philosophie par des déclarations trop sincères, tant on redoute encore la réaction que le langage intempérant du XVIIIe siècle a naturellement provoquée. Il est certain qu'au XVIIIe siècle la philosophie n'a pas toujours eu le ton qui convient. Les temps de révolte sont également féconds en exaltés et en charlatans, aussi bruyants les uns que les autres, qui ne disent pas seulement tout ce qu'ils pensent, mais qui ne savent pas même exprimer les choses les plus simples sans menacer du geste et de la voix. Il était bon que la philosophie nouvelle fût plus modérée. Cependant la modération elle-même peut être excessive, et l'excès, comme on dit, est condamnable en tout.

Si mes discours offensent quelques oreilles, mon intention n'aura pas été de leur causer cette offense. Je ne hais pas, comme les exaltés; je ne vise pas, comme les charlatans, au scandale. Sans aucune dissimulation et sans aucune violence, je dirai, d'une part, que l'homme connaît par sa raison tout ce qu'il peut connaître, et, d'autre part, que la raison ne peut pas enseigner ce qu'elle ignore. Voilà mes deux thèses. On le voit, je les propose en des

termes très-sincères; mais je vais les justifier avec d'autant plus de mesure qu'elles ne doivent pas être, je le sais, généralement acceptées.

De ces deux thèses la première aura contre elle le plus grand nombre des théologiens. A ceux-ci la foi ne suffit pas; ils prétendent à la science. Quand on leur abandonne tous les espaces que l'imagination a créés, ils envient encore à la raison son étroit domaine. Vainement on prend avec eux l'engagement de ne pas sortir de ce domaine, et de ne pas aller troubler leurs ébats dans les vastes régions dont on leur a concédé la pleine jouissance, ils ne supportent pas qu'on les écarte d'un lieu quelconque pour y penser plus librement.

La seconde thèse ne sera pas acceptée par un certain nombre de philosophes. Je veux parler de ces idéalistes téméraires qui refusent de reconnaître l'infirmité naturelle de la raison. La curiosité de l'homme est immense : il ne se contente pas de savoir quelque chose; il faut qu'il suppose bien davantage. C'est évidemment son droit, et l'on ne saurait lui contester ce droit d'exercer une faculté qu'il a reçue de la nature; mais il est certainement utile de l'avertir que ses plus séduisantes suppositions sont peut-être des chimères. Or il y a des philosophes qui travaillent au contraire à persuader l'homme qu'il sait tout ce qu'il rêve.

Ainsi des théologiens dissertent sur les dogmes, les miracles, les sacrements, sur tous les articles de la foi, comme sur des vérités logiques, espérant obtenir par cet artifice l'adhésion de la raison

trompée, et des philosophes argumentent sur les vérités que la raison proclame avec le plus de certitude, pour lui faire admettre, au titre de conséquences rigoureuses, nécessaires, un certain nombre des articles de la foi.

Ayant écrit ce livre avec l'intention de contredire ces théologiens ainsi que ces philosophes, et n'espérant pas beaucoup les gagner à mes opinions, je dois prévoir qu'ils me condamneront. Ils ont autrefois condamné mon mémoire : ils reproduiront contre ce livre leur ancien arrêt. C'est pourquoi je m'explique et me défends par avance, m'adressant au public désintéressé.

Les théologiens m'accuseront d'impiété. Ils auront tort; je ne suis pas impie. Il est un point sur lequel la plupart des théologiens et des philosophes sont du même sentiment : Platon, Aristote et Sénèque croient en Dieu comme saint Clément et saint Augustin : « La raison, dit Nicole, n'a qu'à suivre « son instinct naturel pour se persuader qu'il y a un « Dieu (1). » C'est le point important; le reste l'est moins. Pourquoi les théologiens se sont-ils tant ingéniés à compliquer le mystère de Dieu par d'autres mystères? Ils ont ainsi perdu le droit d'enseigner au nom de la raison. La raison s'incline devant le mystère de Dieu, dont les théologiens ne sont aucunement les auteurs; mais comment n'aurait-elle pas la liberté de critiquer les autres, l'histoire apprenant en quels temps, en quels lieux, après

(1) Nicole, *Discours sur les preuves naturelles de l'existence de Dieu.*

quels débats, ils ont été décrétés? Ce n'est pas, d'ailleurs, une liberté dont, pour notre part, nous userons dans ce livre. Nous n'y discutons pas les doctrines particulières des théologiens; nous disons simplement que la raison n'en a point affaire. On rapporte que des évêques firent écrire sur la porte d'une église où devait s'assembler un concile : *Ite foras, laïci.* J'observe scrupuleusement cette loi de police. Que les théologiens prêchent ou délibèrent dans leur église close; je reste dehors avec ma raison laïque, qu'en effet les choses de la foi ne concernent pas.

Par les philosophes je serai mis au nombre des sceptiques. La compagnie de tous les sceptiques ne me semblerait point fâcheuse; avec Montaigne, Bayle et Kant il me plairait d'être souvent d'accord. Cependant, à mon avis, Montaigne est trop railleur, Bayle trop inconstant et Kant trop despote. Pour les autres sceptiques, je prie les philosophes de ne pas m'obliger à les pratiquer. Avec Pyrrhon, avec Ænésidème je refuse tout commerce, ne pouvant leur pardonner d'avoir compromis la raison par leurs sophismes. Non, ma philosophie n'est pas sceptique. « L'ignorance, dit Arnauld, vaut beau« coup mieux que cette fausse science qui fait que « l'on s'imagine savoir ce qu'on ne sait pas (1). » Ma profession de foi la voilà tout entière, écrite par un des sages que je vénère le plus. Ainsi je ne suis ni sceptique, ni crédule; j'avoue naïvement que

(1) *Logique de Port-Royal*, prem. part., ch. III.

je ne sais pas ce que j'ignore, ce que je ne puis savoir.

Mais on estime qu'il serait plus prudent d'être moins franc, et que l'on fait tort à la philosophie par de tels aveux. C'est là, je crois, une erreur. Il faut, en effet, le reconnaître : ce qui, dans tous les temps, a nui le plus à la philosophie, c'est la diversité, disons mieux, la contrariété des systèmes que l'on a recommandés en son nom. De là ce mot cruel de François Bacon : « Si tous les hommes, atteints « de la même folie, extravaguaient précisément de la « même manière, ils pourraient encore s'entendre « assez bien (1). » S'ils ne se sont jamais entendus, c'est la faute des philosophes qu'on appelle idéalistes. Il n'y a pas, en effet, de conciliation possible entre des opinions tout à fait conjecturales, et dont la vérité, dont la fausseté ne se démontrent pas. Un poëte ingénieux, dont nous parlerons dans ce livre, raconte que la Prudence, envoyée en ambassade vers l'auteur du monde par le conseil des Vertus, avait chargé la Raison de conduire son char. Le char que la Raison conduit franchit rapidement les régions inférieures de l'espace ; mais au point où commencent les régions supérieures, les chevaux se cabrent, la Raison se trouble et déclare qu'elle ne voit plus de chemin tracé. Au delà de ce point où la raison ne peut plus leur servir de guide, les philosophes, comme dit Bacon, extravaguent ; ils s'égarent à droite, à gauche, éblouis, aveuglés par

(1) *Novum Organum*, lib. I, ch. I, art. 27.

l'éclat de la lumière céleste, et tous les efforts qu'ils font ensuite pour se rejoindre sont des efforts superflus.

Pourquoi l'objet principal de la philosophie ne serait-il pas de contenir la pensée de l'homme dans les limites qu'elle ne peut franchir sans péril? L'imagination ne perdrait aucun de ses priviléges ; mais quand la philosophie aurait exactement déterminé l'un et l'autre territoire, celui de l'imagination, celui de la raison, qui aurait encore la témérité de tenir pour certaine une conséquence tirée d'une opinion plus ou moins probable? La cause la plus fréquente de nos erreurs, la voilà. On raisonne sans fin sur des idées que la raison n'a pu confirmer, et l'on éprouve une si grande satisfaction à construire cet édifice de raisonnements corrects et symétriques, qu'on veut oublier, ou que, sans le vouloir, on oublie sur quelle base on l'a fondé. Or, puisque la plus grande sagesse consiste à se tromper le moins qu'il est possible, l'objet principal de la philosophie est donc bien de discerner ce qui peut être connu de ce qui ne peut l'être. Telle est notre conclusion. Elle n'est aucunement sceptique. Elle le serait, nous en convenons, si la forme nécessaire du dogmatisme était la crédulité. Mais cela ne sera jamais dit par un philosophe.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER.

Ruine et rétablissement des Ecoles en Occident.

Depuis quatre siècles on prêchait l'Evangile; la doctrine chrétienne, après avoir été l'objet de tant de controverses, était enfin décrétée; la vieille société achevait lentement de se dissoudre ou plutôt de se transformer, et le monde se rangeait sous l'autorité des grands docteurs, des grands évêques, des grands conciles, quand les barbares du nord, longtemps contenus par la force, par l'adresse, franchirent les frontières du monde romain et envahirent presque à la fois les Gaules et l'Espagne, tout l'Occident. C'étaient les Goths et les Vandales, les Sarmates et les Gépides, les Alains et les Hérules, les Huns, les Suèves, les Saxons et les Bourguignons. Une telle inondation devait être et fut désastreuse. Cependant plusieurs de ces peuplades, venues de terres diverses et

régies par des lois différentes, étant moins rebelles que les autres à toute discipline sociale, dans quelques-unes des régions envahies la civilisation subit de cruelles épreuves, mais ne périt pas. Ainsi les Goths et les Bourguignons, déjà chrétiens, envièrent dès l'abord aux Gaulois la politesse de leurs mœurs, et voulurent, à leur exemple, connaître les sciences, les lettres et les arts. On vit le roi Théodoric sur les bancs des écoles, à Toulouse, étudier la rhétorique et le droit romain. Gondebaud, qui régnait sur les Bourguignons, sachant le latin, apprit le grec, et, sous son gouvernement libéral, les plus savants des Romains, qui n'étaient ni de sa religion, ni de sa race, occupèrent les plus hauts emplois, exercèrent l'autorité la plus respectée. C'était le temps où Marius Victor, un des derniers rhéteurs, un des derniers poëtes de l'ancienne Gaule, disait en des vers encore élégants et corrects : « Après que le Sarmate « nous a dévastés, que le Vandale nous a incendiés et « que l'Alain nous a volés, nous nous appliquons à répa« rer tout le mal qu'ils nous ont fait, avec une espé« rance inquiète et des efforts presque découragés. » Quelques écoles s'étaient rouvertes, où Paulin, Salvien, Ennodius, Césaire, Sidoine Apollinaire, apprenaient, montraient à lire Sénèque et saint Augustin, Lactance et Virgile. Mais quand les Francs eurent à leur tour traversé les Gaules, écrasant avec la même rage Romains, Gaulois, Goths et Bourguignons, à une lumière douteuse succédèrent des ténèbres pleines d'horreur, et tous les monuments intacts ainsi que toutes les ruines de la civilisation vaincue disparurent à la fois.

« Il serait difficile, » disent les savants auteurs de l'*Histoire littéraire de la France,* « de détailler toutes les « mauvaises suites que laissa après elle l'humeur féroce

« de ces nouveaux habitants des Gaules (1). » On devrait trouver ce détail dans les histoires contemporaines; mais, après l'invasion des Francs, on n'écrit plus parce qu'on ne sait plus écrire. Ce qui explique tout, les écoles sont fermées ou désertes. Ainsi se perd bientôt la tradition des sciences ; on oublie même la langue latine, du moins celle des philosophes, des rhéteurs et des poëtes, et celle qu'on parle encore, s'altérant chaque jour davantage, devient un idiome grossier, affranchi de toute règle. Les rois de la race de Mérovée s'habillent en empereurs romains, et font réparer les amphithéâtres romains pour y assister à des combats de bêtes féroces. C'est leur façon d'honorer l'antiquité en l'imitant.

Væ diebus nostris, s'écrie Grégoire de Tours, *quia periit studium litterarum a nobis* (2)! Quand, vers la fin du VI[e] siècle, le plus illustre évêque de la Gaule nous dénonce en ces termes barbares la barbarie de son temps, il prouve par son exemple qu'il ne le calomnie pas. Dans ce temps funeste paraissent, il est vrai, quelques hommes dont le savoir et le mérite étonnent la Gaule, qui ne les comprend guère, le moine Colomban et l'apôtre Livin ; mais ils viennent de l'Irlande, d'un pays qui n'a été dévasté ni par les Huns, ni par les Francs, et ils savent le latin, ils savent le grec, ils font des vers dans lesquels on retrouve, comme dans ceux d'Avitus, le favori de Gondebaud, des centons d'Horace et de Virgile. Pour Grégoire de Tours, ce fier et vaillant évêque, dont Fortunat célèbre l'érudition et l'éloquence (3), il ne sait, il le confesse, rien des lettres : *ulla litterarum scientia* ; il n'a jamais appris ni la gram-

(1) *Histoire littéraire de la France,* t. II, p. 7.
(2) *Histor. Francor.,* proœm.
(3) *Præfat. Theod. Ruinart,* cap. II, num. 62.

maire, ni la rhétorique : *sum sine litteris rhetoricis et arte grammatica.* L'érudition était alors, il paraît, une connaissance quelconque de la doctrine qu'un chrétien doit suivre et des hérésies qu'il doit fuir, et l'on appelait éloquence l'élan bien ou mal réglé d'un cœur ému par la charité, par la foi. Assurément le pape Grégoire Ier, saint Grégoire, Grégoire le Grand, passe à bon droit pour le moraliste le plus abondant, le plus éloquent de son triste siècle. Eh bien ! ayant su que Didier, archevêque de Vienne, avait, dans une des villes autrefois les plus lettrées de la Gaule, dans la patrie de Claudien Mamert et d'Avitus, entrepris de restaurer les études en donnant lui-même des leçons de grammaire, Grégoire lui écrit : « Mon frère, on me dit, ce que je ne puis redire « sans honte, que vous avez cru devoir enseigner la « grammaire à quelques personnes. Apprenez donc com- « bien il est grave, combien il est affreux qu'un évêque « traite de ces choses que doit ignorer même un laïque. « S'il m'est bien démontré qu'une fausse nouvelle m'a « été transmise et que vous ne vous êtes pas occupé de « ces frivolités, de ces lettres séculières, j'en rendrai « grâce à Dieu, qui n'aura pas laissé souiller votre cœur « par les félicitations impures des pervers ! » Une telle lettre, écrite par un tel pape, peut tenir lieu de tous les témoignages historiques. *Sine verecundia memorare non possumus fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere... Quam grave nefandumque* (1) ! Ce trait suffit ; il suffit pour reproduire l'image d'un siècle.

Julien l'Apostat avait, au rapport de Théodoret, interdit aux fils des Galiléens de fréquenter les rhéteurs et les philosophes : « Défendons-leur, disait-il, de venir prendre

(1) Gregor. *Epist.*, lib. XI, epist. LIV.

« chez nous des flèches pour nous blesser (1). » Le pape Grégoire n'avait pas lu sans doute ce passage de Théodoret, qui l'aurait conduit à soupçonner le parti qu'on peut tirer de la grammaire ; mais certainement Shakespeare connaissait la lettre écrite par Grégoire à l'évêque Didier. Nous la retrouvons, en effet, dans le discours tenu par Jacques Cade à lord Say, qu'il va livrer à ses bourreaux : « Tu as traîtreusement corrompu la jeunesse du « royaume en érigeant une école de grammaire; et, « tandis que, jusqu'à présent, nos ancêtres n'avaient « d'autres livres que la mesure et la taille, c'est toi qui « es cause qu'on s'est servi de l'imprimerie. Contre les « intérêts du roi, de sa couronne et de sa dignité, tu « as bâti un moulin à papier. Il te sera prouvé en fait « que tu as autour de toi des hommes qui parlent habi- « tuellement de noms, de verbes, et autres mots abomi- « nables que ne peut supporter une oreille chrétienne (2). » On le voit, l'imagination du poëte n'a pu rien ajouter au texte de la lettre pontificale.

Qu'on ne s'étonne donc pas de voir le prétendu scolastique Frédégaire continuer les annales, incohérentes et confuses, de Grégoire de Tours dans une langue plus obscure encore et plus corrompue. Les années succédant aux années, le temps où il y avait des grammairiens s'éloigne, et les derniers souvenirs de leur enseignement s'effacent. On pouvait rencontrer encore vers le milieu du VIIIe siècle, au fond de quelques monastères, quelques hommes à qui d'insuffisantes notions de littérature avaient été transmises comme un secret; mais l'état intellectuel de la multitude, tant des clercs que des moines, était la plus insoucieuse ignorance.

(1) Théodoret. *Hist. tripart.*, lib. VI, cap. XVII.
(2) Seconde partie de *Henri VI*, act. IV, sc. VII ; traduct. de M. Guizot.

Le seul écrivain français de ce temps, c'est Fortunat : il fait des vers, on l'appelle poëte; mais il juge bien lui-même sa poésie :

Scabrida nunc resonat mea lingua rubigine verba.

Cet évêque, un des plus considérables des Gaules, ne fait pas avec moins de sincérité l'aveu de son défaut de toute science : « Platon, dit-il, Aristote, Chrysippe et « Pittacus sont à peine connus de nous; je n'ai lu ni « Hilaire, ni Grégoire, ni Ambroise, ni Augustin (1). » Qu'avait-il lu? On rencontre même plus d'un abbé, plus d'un évêque rigides, qui défendent de méditer et d'écrire sur les livres saints : *Inquiunt multi : Non est tempus jam nunc disserendi super Scripturas* (2). Il n'y a pas de science, disent-ils, qui ne soit devenue présomptueuse et téméraire : rien ne doit altérer la naïve sérénité de la foi. En leur temps sont venus les prophètes, les évangélistes et les apôtres, pour annoncer, pour propager la bonne nouvelle; en leur temps sont venus les pères, les saints docteurs, à qui le Saint-Esprit a donné pour mandat d'expliquer les textes obscurs et de réfuter les interprétations trop libres des hérétiques. Désormais tout est dit, tout est écrit; l'esprit, quitte de tout labeur, n'a plus qu'à se reposer jusqu'à la consommation des siècles. Voilà ce que professent quelques abbés, quelques évêques, ajoutant qu'ils sauront bien contraindre au repos, au silence, les orgueilleux, les mutins, en qui persiste la manie de penser et d'écrire. Les auteurs de l'*Histoire littéraire*, en des termes énergiques mais exacts, définissent le VIII[e] siècle « le plus ignorant, le plus téné-

(1) Ampère, *Hist. littér. avant le* XII[e] *siècle*, t. II, p. 313.

(2) Ambroise Autpert, *Comment. in Apocalyps.*, *epistola ad Stephan. papam.* (*Biblioth. max. Patr.*, edit. Lugd., t. XIII, p. 403.)

« breux et le plus barbare qu'on ait jamais vu, » du moins en France.

On a coutume d'attribuer la restauration des études à la puissante impulsion d'un seul homme, Charlemagne. Quoi qu'il en coûte de faire cet aveu, il y a des peuples déchus qui ne se sont pas relevés d'eux-mêmes. La décadence des mœurs ayant suivi le relâchement des études, les vices sont venus entretenir la paresse, et, sous la double influence de la paresse et des vices, des peuples qui s'étaient auparavant signalés dans le monde ont lentement dégénéré jusqu'à perdre l'instinct de la vie morale. Pour notre part, nous ne contesterons pas à Charlemagne l'honneur que la plupart des historiens s'accordent à lui déférer. Sans lui peut-être n'aurions-nous pas secoué notre indolence ni vaincu le courant de la barbarie.

Si, dans sa première jeunesse, à la cour du roi son père, Charlemagne vit, comme on le suppose, un ou plusieurs savants, il ne paraît pas avoir beaucoup profité de leur entretien. Il n'annonce, en effet, au commencement de son règne, aucun projet de réforme. Ses projets se révèlent au retour de ses voyages en Italie. Comme la Bretagne insulaire et comme l'Espagne, l'Italie avait conservé des écoles et des maîtres qui lisaient encore Priscien et Donat, Virgile et Sédulius, Cicéron et saint Augustin, Boëce et Cassiodore, et passaient pour des grammairiens, des poëtes, des rhéteurs et des philosophes. Les ayant fréquentés, Charlemagne apprit d'eux à goûter la science, et quand, revenu dans ses états, il voulut consolider par des institutions pacifiques le vaste empire qu'il avait conquis par les armes, un de ses premiers soins fut d'appeler en France ces docteurs en renom, dont il avait naïvement admiré le savoir ou la présomptueuse confiance.

Le Toscan Pierre de Pise, le Lombard Paul Warnefried, et l'Anglais Alcuin, élève de l'école d'York, parurent alors à la cour d'Aix-la-Chapelle, où leur présence, honorée par le triomphateur des Huns, des Saxons, des Sorabes, des Bavarois, ne causa pas sans doute un médiocre étonnement à ses rustiques serviteurs. Après eux, l'Espagnol Théodulfe et l'Hibernien Clément furent associés par Charlemagne à sa bienfaisante et glorieuse entreprise.

Il ne pouvait mieux faire que de commencer cette réforme sociale au sein même de l'Eglise. L'Eglise avait commis de grandes fautes. Elle avait eu tant de haine contre les Gaulois encore païens, et contre les Bourguignons, les Goths ariens, qu'elle avait appelé, qu'elle avait secondé l'invasion franque. Quelques historie s, ayant pris à charge de prouver que l'Eglise ne peut se tromper, nient le fait ou l'excusent. Il ne peut être nié. Peut-il être excusé? N'est-il pas reconnu que les Francs, même après s'être convertis à la religion de Clotilde, furent encore les plus atroces des incendiaires et des assassins? Des moines sincères ont dit de Clovis : « Clovis « après son baptême ne fut ni moins avide, ni moins « cruel (1). » C'est ce qu'on doit dire de tout son peuple. La société religieuse avait été moins maltraitée par les Francs que la société civile. Ses possessions furent souvent confisquées, ses temples souvent pillés; mais ordinairement on épargna la vie de ses dignitaires, qui n'avaient pas encore pris l'habitude de marcher ceints du glaive et d'en faire usage pour l'attaque comme pour la défense. Cependant, même en des temps plus calmes, quand s'arrêta chez les conquérants la fureur de dévaster,

(1) *Hist. littér. de la France*, t. II, p. 8.

l'Eglise fit de médiocres efforts pour rétablir les études. Elle ne pouvait se résigner à tout ignorer sans abdiquer la conduite des âmes, sans consentir à n'être plus comptée parmi les puissances de ce monde : assurément elle n'y consentit pas ; mais elle se laissa déchoir encore par mollesse, et perdit presque toute son influence en négligeant de faire ce qu'il fallait pour la conserver.

Charles-Martel, cet impérieux et turbulent novateur, se crut du moins autorisé à la traiter avec le mépris qu'inspirent les institutions vieillies et caduques, lorsqu'il distribua ses évêchés, comme des terres fiscales, à des laïques, à des hommes de guerre, et les revenus de ses abbayes à des femmes perdues. Avec une prévoyance plus éclairée, Charlemagne résolut de relever l'Eglise de cet abaissement, pour lui demander ensuite les services qu'elle seule pouvait rendre.

C'est en l'année 787, suivant d'autres en l'année 788, que Charlemagne écrivit aux évêques et aux abbés de France la lettre circulaire où il leur recommande la fondation des écoles. Un historien appelle cette pièce mémorable « la charte constituante de la pensée moderne (1). » Il y a, dans cette manière de parler, quelque emphase. La pensée moderne doit un jour se constituer elle-même, par un libre effort, par un grand acte de révolte, hors de l'Eglise, malgré l'Eglise, et sans le concours d'aucun roi. Charlemagne enjoint simplement aux églises qu'il gouverne, *nobis ad gubernandum commissa*, de revenir aux études depuis longtemps négligées. C'est assez pour sa gloire. On soupçonne les obstacles qu'il dut rencontrer en lisant cette lettre singulière. Il écrit aux premiers d'entre ses prélats : « Ayant délibéré sur cette question

(1) J.-J. Ampère, *Hist. littér. de la France avant le* XII[e] *siècle*, t. III. p. 25.

« avec nos fidèles, nous considérons comme utile que, « dans les évêchés et les monastères commis, par la fa- « veur du Christ, à notre administration, on joigne l'étude « des lettres à l'observation scrupuleuse de la vie régu- « lière et à la pratique de la sainte religion... (1). » Mais il ne s'agit pas seulement de commander; il s'agit encore de convaincre, et voici les arguments que le roi des Francs emploie pour démontrer à ses évêques, à ses abbés, que la science est préférable à l'ignorance : « Si, « dit-il, c'est plaire à Dieu que de bien vivre, il ne faut « pas négliger de lui plaire encore en parlant bien : *Qui* « *Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non* « *negligant recte loquendo.* » Ainsi l'incorrection du langage offense les oreilles de Dieu. Celui qui, d'ailleurs, n'a pas étudié la grammaire, doit être inhabile à comprendre les livres sacrés; dans ces livres, en effet, se rencontrent souvent des tropes, des figures, qu'il est toujours difficile, qu'il est souvent périlleux d'interpréter quand on n'a pas la pratique des lettres. Donc la science doit encore servir à la conservation de la pure doctrine, de la vraie foi.

Charlemagne ne s'abusait pas sans doute sur la valeur de cette argumentation. Mais, ayant affaire à des esprits incultes et crédules, il devait plutôt les persuader avec de puériles arguties qu'avec de graves et solides raisons. Il ne les persuada pas tous. Longtemps après l'année 787, Louis le Débonnaire se plaignait de voir encore un grand nombre d'églises dépourvues d'écoles, et le sixième concile de Paris, en l'année 829, rappelant les ordres donnés par l'empereur, gourmandait les prélats trop lents à les exécuter (2). Cependant, dès le temps

(1) Labbe, *Concilia*, t. VII, col. 1620.
(2) *Ibid.*

de Charlemagne, furent instituées en divers lieux de grandes écoles, où de toutes parts affluèrent des auditeurs. Alcuin dirigea celle de Saint-Martin de Tours; les abbés Baugulfe, Gervold et Adalhard, celles de Fulda, de Fontenelle et de Corbie; l'archevêque Leidrade et l'évêque Théodulfe fondèrent celles de Lyon et d'Orléans. Ecrivant à Charlemagne, pour lui rendre compte de l'administration de son église, Leidrade lui disait qu'il avait une école de chantres très-habiles, et en outre une école de lecteurs, chargés d'interpréter les Psaumes, les Proverbes, les Prophètes et le Nouveau Testament (1). Nous ne nommons ici que les plus célèbres, les séminaires des maîtres qu'on vit ensuite porter aux extrémités du royaume la science qu'ils avaient reçue; beaucoup d'autres, auxquelles il ne fut pas donné d'acquérir une égale renommée, furent ouvertes vers le même temps. Le zèle de quelques évêques lettrés alla même plus loin : Théodulfe enjoignit à tous les curés de son diocèse, dans les moindres bourgs, dans les villages, de recevoir et d'instruire gratuitement tous les enfants qu'on voudrait bien leur confier (2).

De ces écoles instituées sous les auspices du grand Charles, la plus célèbre est celle du Palais. S'il plaît à quelques historiens de supposer qu'il y eut toujours une école établie dans le palais des rois francs, c'est une conjecture qu'ils ne justifient pas. On n'hésite pas à croire que même les plus barbares de ces rois eurent dans leur cohorte, dans leur cortége aulique, des gens

(1) *Biblioth. max. Patr.*, edit. Lugd., t. XIV, p. 233.

(2) *Theodulfi capitulare*, art. 20. Voici le texte de ce capitulaire : « Presbyteri per villas et vicos scholas habeant, et si quilibet fidelium suos parvulos ad discendas litteras eis commendare vult, eos suscipere et docere non renuant, sed cum summa caritate eos doceant... »

de quelque savoir, réputés gens de lettres, qui avaient la charge d'écrire leurs missives et de les récréer par de courtes lectures, avant l'heure du sommeil; mais aucun de ces lecteurs, de ces scribes, ne professait une science quelconque devant un auditoire d'étudiants. Ainsi l'école du Palais est véritablement une fondation de Charlemagne. Nous lisons dans un de ses diplômes : « Toujours préoccupé de rendre meilleur l'état de nos « églises, nous nous employons de tous nos efforts à « rétablir l'officine des lettres, dont l'inertie de nos ancê- « tres a presque laissé perdre le souvenir, et cette noble « étude des arts libéraux nous la recommandons même « par notre exemple (1). » Qui n'eût pas ensuite, du moins parmi les gens de la cour, considéré comme glorieux ce titre d'écolier que Charlemagne prenait lui-même dans un acte public? Il assistait, en effet, avec ses fils, avec ses filles, aux leçons données par les régents de son école et ne négligeait rien pour en profiter. Il surveillait, en outre, ses compagnons d'étude, et intervenait à propos pour admonester et châtier ceux qui le méritaient. Le moine de Saint-Gall nous raconte à ce propos une intéressante anecdote. Charlemagne, arrivant d'une expédition lointaine, fait venir en sa présence les jeunes étudiants de l'école palatine, ceux de race servile et ceux de race noble, les interroge et lit leurs cahiers. Satisfait des lettres et des vers que lui présentent les écoliers de la plus humble condition, il les range à sa droite et leur dit : « Je vous loue beaucoup, mes enfants, de votre « zèle à remplir mes intentions et à chercher votre pro- « pre bien de tous vos moyens. Maintenant, efforcez- « vous d'atteindre à la perfection : alors je vous donnerai

(1) Baluze, *Capitul.*, t. I, col. 203.

« de riches évêchés, de magnifiques abbayes, et je vous « tiendrai toujours pour gens considérables à mes yeux. » Les nobles, au contraire, n'ayant offert que des compositions médiocres, il leur dit d'un ton courroucé : « Quant « à vous, fils des principaux de la nation, vous, enfants « délicats et tout gentils, vous reposant sur votre nais-« sance et votre fortune, vous avez négligé mes ordres « ainsi que le soin de votre propre gloire, et préféré vous « abandonner à la mollesse, au jeu, à la paresse ou à de « futiles occupations. Par le roi des cieux, permis à d'au-« tres de vous admirer ; je ne fais, moi, nul cas de votre « naissance ni de votre beauté. Sachez donc et retenez « bien que, si vous ne vous hâtez de réparer par une « constante application votre négligence passée, jamais « vous n'obtiendrez rien du roi Charles. » Une école ainsi gouvernée pouvait être le modèle de toutes les autres.

A la mort de Charlemagne, les dissensions civiles qui eurent pour conséquence le démembrement de l'empire vinrent détourner beaucoup d'esprits des études libérales. Les invasions des Arabes et des Normands ne causèrent pas moins de troubles, et ne firent peut-être pas moins de ruines. Cependant la plupart des écoles restèrent ouvertes. Les laïques, occupés d'autres soins, cessèrent de les fréquenter. On ne voit plus après Charlemagne de laïques curieux d'apprendre ce qu'on apprend dans les livres. Quiconque, dit le diacre Amalaire, a le souci « d'acheter des fermes, des bœufs, des terres, ou « de prendre femme, » n'a pas « un esprit scolastique (1). » Les laïques eurent d'abord de la répugnance pour l'étude, puis du dédain. Quand ils en vinrent à tirer vanité de leur

(1) *De ecclesiasticis officiis*, lib. III, cap. XI.

ignorance, ils ne voulurent plus même savoir lire. Aussi faudra-t-il bientôt, pour leur enseigner l'histoire de la religion, couvrir de figures peintes les murailles des églises : « Cette peinture, dit Honoré d'Autun, sera leur littérature : » *Pictura est laicorum litteratura* (1). Mais on voit constamment accourir dans les écoles toujours ouvertes de jeunes clercs pleins d'ardeur pour la science. Sous Louis le Débonnaire et sous Charles le Chauve, l'école du Palais acquit dans toutes les provinces de l'empire une grande renommée; les gymnases ecclésiastiques de Tours, de Lyon, d'Orléans, de Mayence, de Fulda, de Metz, du Mans, de Saint-Gall, de Corbie, de Corwey, de Reichenau, de Ferrières, furent aussi très-florissants.

Non, sans doute, tout le monde n'approuve pas ce beau zèle pour l'étude; l'ignorance a conservé trop de partisans. Le célèbre abbé de Ferrières, Loup Servat, se plaint des envieux qui calomnient et découragent autant qu'ils le peuvent les gens studieux. « On vient, dit-il, aux écoles, puis on les quitte, dans la crainte d'y gagner une fâcheuse renommée (2). » Au témoignage d'Amalaire, diacre de Metz, certains évêques indolents et grossiers se déclarent encore en public ennemis de toute science, « disant que c'est « péché de lire, même les Ecritures, et méprisant comme « d'inutiles brouillons ceux de leurs clercs qui, jour et « nuit, méditent sur la loi de Dieu (3). » C'est ainsi qu'ont été raillés et flétris les novateurs de tous les temps. Cepen-

(1) *Gemma animæ*, lib. I, cap. CXXXII.

(2) *Servati Lupi Epistola I.* Voici le passage : « Oneri sunt qui aliquid discere affectant, et veluti in edito sitos loco studiosos quosque imperiti vulgo aspectantes, si quid in eis culpæ deprehenderint, id non humano vitio sed qualitati disciplinarum assignant. Ita dum alii dignam sapientiæ famam non cupiunt, alii, famam verentes indignam, a tam præclaro opere destiterunt. »

(3) Amalarius diaconus, *De ecclesiast. officiis*, lib. II, c. III.

dant ces évêques attardés dont parle le diacre Amalaire ne sont plus, de son temps, assez nombreux pour arrêter le progrès des études. Vainement ils gémissent, ils déclament, ils menacent ; ils ne sont pas écoutés, ils ne sont pas obéis. En effet, qui maintenant a le plus de passion pour la grammaire et les autres études profanes ? C'est l'Eglise. Dans la plupart des assemblées diocésaines, dans les conciles nationaux, l'établissement de nouvelles chaires est une question constamment agitée. Toutes les villes sollicitent une école, et celles dont la requête n'a pas encore été favorablement accueillie vont porter leurs plaintes devant l'évêque des évêques. Et celui-ci leur répond : « De « divers lieux on nous fait savoir qu'on n'a pas de maîtres « et que l'étude des lettres est complétement négligée. « Que dans tous les évêchés, dans toutes les villes qui « en dépendent, et partout où la nécessité s'en fera sen- « tir, on s'emploie avec la plus grande diligence à insti- « tuer des maîtres, des régents, chargés d'enseigner « assidûment les préceptes des belles-lettres et des arts « libéraux ; *quia in his maxime divina manifestantur « atque declarantur mandata.* » Tels sont les remarquables termes d'une lettre d'Eugène II, un des papes contemporains de Louis le Débonnaire. C'est donc maintenant un pape qui montre et prépare la voie où la jeunesse des Gaules ne voudra bientôt plus avoir d'autres guides que les philosophes, très-bien nommés « les « patriarches des hérétiques. » Et puis, quand, après quelques siècles de fécond labeur, les lettres auront enfin été péniblement restaurées par d'humbles clercs, de pauvres moines, encouragés par des papes ; quand les écoles grandies auront passé de l'étude de la grammaire à l'étude de cette philosophie première que nous appelons métaphysique, l'Eglise, maudissant l'œuvre de ses

mains, allumera des bûchers pour y précipiter élèves et maîtres.

Nous ne pouvions terminer ce chapitre sans parler des bûchers. Personne, durant tout le moyen âge, ne contestera ce point de doctrine, que les bûchers doivent venger la foi. Dès les premières années du IXe siècle, Jonas, évêque d'Orléans, ayant signalé quelques propositions hérétiques dans un livre de Claude, évêque de Turin, adresse à l'Eglise cette fervente prière : « Qu'il « soit tiré des ténèbres où, dit-on, il se cache encore, et « qu'il soit produit en pleine lumière : qu'on le voie, « qu'on l'examine, qu'on sache ce qu'il contient d'erreur « et de blasphème ; car s'il n'est pas aujourd'hui et au « plus tôt recherché, trouvé, rendu public, censuré par « des gens habiles et zélés, répudié, livré aux flammes, « il est bien à craindre que, venant plus tard entre les « mains de quelques simples frères, ce livre funeste ne « soit lu par eux et ne leur communique le mortel venin « de sa doctrine perverse (1). » Il s'agit simplement encore de juger et de brûler un livre ; mais après les livres on recherchera, jugera, brûlera les personnes. En effet, les écoles ont été restaurées dans l'intérêt de la foi, non de la science. Les droits de la science n'étant pas reconnus, elle ne peut disputer contre la foi sans se rendre coupable d'une entreprise criminelle. Ainsi les théologiens démontrent aux canonistes, dont pas un ne songe à les contredire, que les bûchers sont nécessaires à l'action de la justice.

(1) Jonas, *De cultu imaginum*, lib. III, præfat.

CHAPITRE II.

De l'enseignement des Écoles.

Mais nous n'en sommes pas encore à ces exécutions tragiques et rien ne les fait prévoir. Ainsi que le roi l'a commandé, des écoles sont établies dans les évêchés, dans les monastères ; on recherche partout les clercs qui passent pour des savants et on leur confie la jeunesse avec la charge de l'instruire. Des maîtres quelconques sont trouvés, et, en décrétant qu'on ne parviendra plus désormais aux emplois de l'Eglise si l'on n'a fait preuve de quelque savoir, Charlemagne donne des élèves à ces maîtres. Ces élèves sont, d'ailleurs, soumis, dès leur entrée dans les écoles, à la plus sévère discipline. On leur interdit tout ce qui pourrait les distraire de l'étude ; on emploie et la férule et le fouet pour stimuler à propos leur attention languissante. La dureté des peines contre les délits scolaires est et doit être en rapport avec la dureté des mœurs.

Quel était l'enseignement distribué dans les écoles vers la fin du VIIIe siècle? Il faut parler d'abord des écoles ecclésiastiques : épiscopales ou claustrales, les unes et les autres avaient le même régime.

Les historiens nous désignent, parmi les lettrés de ce temps, plusieurs clercs ou religieux qui, chargés d'instruire la jeunesse, distribuèrent dans cet ordre les ma-

tières de leur enseignement : la grammaire, le chant et l'écriture. Ici le témoignage des historiens est confirmé par les textes authentiques ; ces textes ne sont pas nombreux. Voici le premier ; c'est un capitulaire de Charlemagne, de l'année 789 : « Que les ministres des autels « honorent leur ministère par leurs bonnes mœurs ; « qu'ils appellent autour d'eux et s'associent non-seulement les enfants de condition servile, mais encore les « fils des hommes libres. Qu'il y ait pour les enfants des « écoles de lecture : que, dans chaque monastère, dans « chaque évêché, on leur enseigne le psautier, les notes, « le chant, le comput et la grammaire (1). » Telle est donc la composition des écoles régies par l'Eglise. Elles sont fréquentées d'abord, et en quelque sorte naturellement, par des fils de serfs. C'est, en effet, parmi les serfs que l'Eglise recrute sa milice, comme la royauté recrute la sienne parmi les hommes libres. Mais le plus romain des Francs, qui a constamment voulu rapprocher, si ce n'est confondre les deux races, Charlemagne, commande que les fils des hommes libres, encore plus ignorants que les fils des serfs, prennent place auprès d'eux dans les mêmes écoles, sur les mêmes bancs. Quant à l'instruction donnée aux uns et aux autres dans ces écoles ecclésiastiques, elle est, on le voit, tout à fait élémentaire : après la lecture et le chant, elle ne s'élève pas, pour ce qui regarde les lettres, au-dessus de la grammaire, et, pour ce qui regarde les sciences, au-dessus de l'explication du calendrier. Un autre capitulaire de Charlemagne, de l'année 804, nous offre le même renseignement (2), et quand, dans une de ses lettres à l'archevêque d'York, Alcuin lui conseille de partager son école en

(1) Baluze, *Capitular.*, t. I, col. 237.
(2) *Ibid.*, col. 417.

trois sections, la lecture, le chant et l'écriture, il lui recommande d'imiter ce qui se pratique dans toutes les écoles épiscopales du continent.

On ne tardera pas beaucoup, nous le savons, à enseigner sous le nom de grammaire ce que nos méthodes en séparent, la poétique et la rhétorique : « La gram-« maire, dit Raban-Maur, est l'art d'interpréter les « poëtes et les historiens, l'art de bien écrire et de bien « parler (1) ; » ainsi Gerbert, plus lettré que Raban et ayant affaire à des écoliers plus exercés, prendra la liberté de leur expliquer, comme grammairien, Virgile, Horace, Térence, Juvénal et Lucain. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, Raban et Gerbert passeront dans l'Eglise pour des novateurs téméraires. L'Eglise interdit encore tout commerce avec la littérature païenne. Elle avait d'abord proscrit la grammaire ; elle ne la proscrit plus, mais elle ne supporte pas que, sous prétexte de grammaire, on récite à des oreilles chrétiennes les chants impurs des anciens poëtes. « Qu'avons-nous besoin, « avait dit saint Ouen, de Pythagore, de Socrate, de Pla-« ton et d'Aristote ? Que nous importent les chansons « d'Homère, de Virgile, de Ménandre, ces poëtes scélé-« rats, *sceleratorum næniæ poetarum ?* Salluste, Hérodote, « Tite-Live, ces historiens des gentils, de quelle utilité « sont-ils à la famille chrétienne (2) ? » Les maîtres qui se croient sûrs d'eux-mêmes lisent, il est vrai, dans leurs cellules, aux heures de repos, ces auteurs maudits ; mais ils manquent à l'usage, à la règle, quand ils les lisent publiquement devant leurs élèves. Nous avons ailleurs parlé de Smaragde, le docte abbé de Saint-Mihiel. Chargé d'expliquer à ses écoliers, d'après Donat, les huit parties

(1) *De institutione cleric.*, lib. III, cap. XVIII.
(2) Ampère, *Hist. litt. avant le* XIIe *siècle*, t. II, p. 306.

du discours, il ne leur citera, dit-il, aucun exemple tiré des auteurs profanes ; toutes ses citations seront empruntées aux poëtes, aux prosateurs chrétiens (1). Ses écoliers sont, en effet, de jeunes moines. Ainsi, dans l'école abbatiale de Saint-Martin de Tours, Alcuin lui-même, l'élégant *Flaccus*, cet admirateur passionné de toute l'antiquité païenne, interdira, pour observer la règle, la lecture de Virgile.

L'enseignement de la philosophie inspira longtemps, dans les mêmes écoles, une égale défiance. Parmi les clercs ou les moines chargés de la maîtrise, ceux qui possédaient les connaissances les plus variées ne dédaignaient pas assurément de paraître ce qu'ils étaient, plus savants que d'autres ; mais, s'ils étaient quelque peu philosophes, ils le montraient avec discrétion. Aucun texte ne permet de compter la dialectique au nombre des sciences déjà cultivées dans les écoles gouvernées par l'Eglise. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* disent, il est vrai, qu'on l'enseignait dès ce temps presque partout (2) ; mais ils nous dissuadent eux-mêmes de placer aucune confiance dans cette assertion conjecturale, lorsqu'ils nous témoignent qu'au IXe siècle on n'avait pas encore retiré beaucoup de fruit de cette étude (3). Partout, en effet, où l'on implante la dialectique, elle fructifie.

La méthode pratiquée dans les écoles ecclésiastiques du VIIIe siècle ne fut pas suivie dans l'école séculière du Palais. Dès que cette école fut fondée, elle eut pour modérateurs principaux d'illustres étrangers, Alcuin et Clément, qu'on ne saurait comparer sans injure à de pauvres moines ; francs ou gaulois ; et, le roi leur ayant

(1) *Singularités hist. et litt.*, p. 109.
(2) *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 27.
(3) *Ibid.* p. 275.

donné la liberté de tout dire, sans redouter les censures des évêques, ils en usèrent pour enseigner tout ce qu'ils avaient appris des sciences profanes.

Sur les leçons de Clément nous avons d'insuffisants témoignages. Il faut beaucoup le regretter, car c'était un homme d'un grand savoir. On en a la preuve dans le traité qu'il nous a laissé sous le titre de : *Ecloge de libris grammaticorum* (1). On y voit qu'à la connaissance du latin et du grec cet Irlandais joignait une érudition vraiment extraordinaire. L'Irlande était alors le seul coin du monde où pouvaient se former de tels savants. C'est Clément qui, sans doute, a conseillé Charlemagne décrétant la fondation de cette école d'Osnabruck où l'on devait enseigner à la fois le latin et le grec (2) : mais ce décret n'eut pas de suites ; les professeurs de grec furent vainement cherchés.

L'enseignement de son rival, maître Alcuin, nous est mieux connu. Il est résumé dans une suite de dialogues, où il se représente lui-même conversant et discutant avec ses principaux élèves. Il n'est pas Irlandais ; ce n'est donc pas un docteur de l'ancien monde survivant dans le monde nouveau. Il est Saxon et de race noble ; c'est un barbare. Mais il vient de l'école d'York, la plus illustre des écoles anglo-saxonnes, dont la riche bibliothèque possède les œuvres dogmatiques d'Ambroise, d'Augustin, d'Athanase, et les poëmes profanes ou sacrés de Virgile, de Lucain, de Stace, de Juvencus, de Sedulius, d'Arator et de Fortunat, et les histoires de Justin et de Pline, et les grammaires de Priscien, de Donat, de Phocas, de Probus, et les discours de Cicéron avec les sermons de Jean Chrysostome,

(1) Manuscrit de S.-Germ. lat., num. 1188. Nous avons parlé de cet ouvrage : *Singularités hist. et litt.*, p. 23 et suiv.

(2) *Capitular. reg. franc.*, t. I, col. 419.

et le manuel didactique de Cassiodore, et quelques versions d'Aristote, annotées par Boëce, etc. (1). Ajoutons que, dans cette école d'York, Alcuin a eu pour maître un certain Elbert dont il a célébré le mérite en ces termes remarquables : « Il abreuvait à toutes les sources de la science « les esprits altérés. Aux uns il enseignait les règles de « la grammaire ; il faisait couler pour les autres les flots « de la rhétorique. Il formait ceux-ci aux luttes du bar- « reau, et ceux-là aux chants d'Aonie. Il leur apprenait, « en outre, à faire résonner la flûte de Castalie, à frapper « d'un pied lyrique les cimes du Parnasse. Il expliquait « encore l'harmonie du ciel, les pénibles éclipses du « soleil et de la lune, les cinq zones du pôle, les cinq « étoiles errantes, les lois des astres, leur lever et leur « coucher, les mouvements violents de la mer, les trem- « blements de la terre, la nature de l'homme, des trou- « peaux, des oiseaux et des bêtes féroces, les diverses com- « binaisons des nombres et leurs formes variées... (2). » Elève d'Elbert, Alcuin enseignait à l'école du Palais la grammaire, la rhétorique et la dialectique ; l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie : c'est-à-dire les trois arts et les quatre sciences, le *trivium* et le *quadrivium*.

Cette distribution méthodique des arts et des sciences s'est longtemps conservée. Elle venait donc de l'école du Palais, où maître Alcuin l'avait introduite. Il n'en est pas, toutefois, l'inventeur.

Au témoignage de Brucker (3), saint Augustin aurait donné l'exacte définition du *trivium* et du *quadrivium* ;

(1) Alcuini *Poema de Pontif. eccl. Eborac.*, v. 1535 et seq.

(2) Alcuini *Poema de Pontif. eccl. Ebor.*; trad. de M. Fr. Monnier : *Alcuin et son influence*, p. 6.

(3) Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 957.

cependant nous ne la trouvons pas au chapitre du traité *De l'Ordre* que Brucker nous indique. Nous y voyons bien, il est vrai, que, parmi les arts libéraux, on étudie les uns pour l'usage de la vie, *ad usum vitæ,* les autres pour connaître la nature des choses et s'élever ensuite vers Dieu par les degrés de la contemplation (1); mais cette distinction, qui n'est pas très-rigoureuse, paraît beaucoup différer de celle qui fut admise par nos docteurs scolastiques. Suivant M. Barthélemy Saint-Hilaire, c'est dans la *Dialectique* attribuée à saint Augustin qu'il faut chercher « la division des sept arts libéraux qui com- « posèrent un peu plus tard le *trivium* et le *quadri-* « *vium* (2). » Nous avons fait vainement cette recherche : la distinction des trois arts et des quatre sciences manque dans la *Dialectique* comme dans le traité *De l'Ordre.* Nous nous rappelons, il est vrai, que dans le premier livre de ses *Rétractations,* au chapitre sixième, saint Augustin parle des ouvrages qu'il a composés dans sa jeunesse, soit à Milan, soit en Afrique, désirant, dit-il, s'élever de l'étude des choses terrestres à celle des choses incorporelles; mais voici dans quel ordre il désigne ces ouvrages : *de grammatica librum absolvere potui...; de musica sex volumina...; de dialectica, de rhetorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia sola principia remanserunt...;* et cet ordre n'est pas méthodique. Brucker et M. Barthélemy Saint-Hilaire nous paraissent donc avoir été mal informés : ce n'est pas à saint Augustin que les scolastiques ont emprunté leur célèbre classification, qu'il ignorait ou n'admettait pas.

Dans le chapitre premier de ses *Etymologies,* Isidore de Séville rapporte que Platon et Aristote, ayant l'un et l'au-

(1) *De Ordine,* lib. II, cap. XVI.
(2) *De la logique d'Aristote,* t. II, p. 169.

tre distingué les arts des sciences, avaient classé parmi les arts les branches de l'enseignement qui concernent ce qui est problématique, contestable, et parmi les sciences celles qui ont pour objet le certain, le réel. Il est vrai que Platon et Aristote ont l'un et l'autre pris soin d'établir divers ordres, divers degrés d'arts ou de sciences; ce qui n'est pas vrai, c'est qu'ils aient séparé les arts des sciences, pour les distribuer en deux catégories. On trouve cette distribution, telle que la reproduit Isidore de Séville, chez un platonicien, Philon le Juif. Philon expose, en effet, dans un de ses traités les moins lus de nos jours (1), que la science est plus noble que l'art, l'art s'exerçant sur des hypothèses, sur des conjectures; la science ayant pour domaine ce qui est positivement démontré, ce qui est reconnu vrai par la raison; mais si l'on demande ensuite à Philon ce qu'il appelle « art » et ce qu'il appelle « science, » il répond que les arts sont la musique, la grammaire, la géométrie, *et earum cognatæ artes*, c'est-à-dire tout ce qu'on enseigne en invoquant le témoignage des sens; et tous ces arts, dit-il, procèdent d'une science supérieure qui s'appelle la philosophie et se divise en trois parties, la physique, la dialectique et la morale. Ainsi le platonicien Philon distingue les arts des sciences, et il motive cette distinction en des termes qu'Isidore de Séville semble avoir eu l'intention de reproduire en les mettant au compte de Platon; mais ses attributions à la classe des arts ainsi qu'à la classe des sciences n'ont aucun rapport avec celles qui furent adoptées dans les écoles du moyen âge.

Isidore de Séville a fréquemment allégué la vénérable

(1) *De congressu quærendæ erudit.*, p. 386 de la trad. lat. de S. Gelenius, 1554, in-8°. — Le même, *De agricultura*, p. 167.

antiquité, pour paraître plus savant qu'il ne l'était. Il avait lu les écrits de Philon et non ceux de Platon; il avait lu plus souvent le livre bizarre de Martianus Capella, *De nuptiis inter philologiam et Mercurium, et de septem artibus liberalibus.* Dès les premières années du VIe siècle, Cassiodore a ce livre entre les mains. A une date plus précise, en l'année 534, Securus Melior Felix, professeur à Clermont, en Auvergne, en corrige un exemplaire et le répand ensuite dans les Gaules (1). Grégoire de Tours, si grande que soit son ignorance, nous montre qu'il connaît, du moins, la division de l'étude libérale en sept disciplines, et nous atteste, en outre, que, de son temps, le maître de quiconque s'applique à cette étude est Martianus Capella (2). Or, de son temps vivait Isidore de Séville.

Suivant Martianus Capella, il y a trois arts, qui sont la grammaire, la dialectique et la rhétorique; il y a quatre sciences, qui sont la géométrie, l'arithmétique, l'astrologie et la musique. Telle est la classification observée par Cassiodore (3), reproduite par Isidore de Séville, conservée par Alcuin. Nous en avons recherché l'origine, parce qu'on ne nous semblait pas l'avoir trouvée. Mais c'est assez discourir sur ce point d'histoire : il nous importe bien davantage de faire remarquer quelle était l'infériorité des écoles ecclésiastiques à l'égard de cette école, de cette académie palatine, où l'on enseignait un tel nombre d'arts et de sciences profanes.

Du temps d'Alcuin cet enseignement n'était pas fait sur des données très-savantes. Ses dialogues nous le prouvent du reste. On avait parlé de ces dialogues avec trop

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. III, p. 21, 173.
(2) *Histor. Franc.*, lib. X, cap. XXXI.
(3) Préface de son traité *De grammatica.*

de dédain (1); un de nos jeunes docteurs a justement réclamé plus d'indulgence pour ce premier cours d'études fait à l'usage d'une école française (2). Quoi qu'il en soit, les œuvres didactiques de maître Alcuin nous offrent beaucoup trop de compilations, trop d'erreurs et trop de lacunes. Ce qu'il ignore surtout, c'est la philosophie. Quand il appelle philosophie l'ensemble des sept disciplines qui sont la matière de ses leçons, il paraît, il est vrai, soupçonner jusqu'où peut s'élever l'édifice de la science sur les fondements établis par la dialectique ; mais cette apparence est trompeuse : Alcuin écrit souvent des mots qu'il comprend mal. Les premiers philosophes qu'entendra plus tard l'école du Palais lui seront envoyés par l'Irlande.

Cette émigration aura lieu presque un demi-siècle après la mort de Charlemagne, sous le règne de Charles le Chauve. C'est d'elle que parle Heiric d'Auxerre, lorsqu'il s'écrie dans son enthousiasme hyperbolique : *Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine pene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem, quorum quisquis peritior est ultro sibi indicit exsilium ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum* (3). A l'école du Palais enseignent alors Jean Scot et Mannon. Nous reparlerons de ces hôtes illustres, pour dire ce que nous avons appris de leur doctrine ; tout ce qu'il importe de consigner ici c'est que, sous leur maîtrise, la philosophie prit elle-même possession de cette chaire de dialectique où l'Anglo-Saxon Alcuin s'était contenté d'expliquer fort mal les cinq voix de Porphyre, et plus mal encore,

(1) M. Guizot, *Hist. de la civilis. en France*, t. II, p. 360.

(2) M. Fr. Monnier, *Alcuin*, p. 58.

(3) Dans la dédicace de son poëme sur la vie de saint Germain; Bolland., *Acta Sanctor.*, 21 juillet.

d'après Boëce, les Catégories, les Topiques et les Arguments d'Aristote. Ce fut assurément une grande nouveauté.

Elle eut bientôt un grand succès. Nous ne voulons pas dire que la doctrine philosophique de Jean Scot se soit concilié dès le IXe siècle de nombreux partisans et ait dès lors obtenu la grande faveur de présider à la conduite des esprits. Il est, au contraire, assez remarquable que les leçons de Jean Scot furent très-vite oubliées. Mais, une fois ramenés à la philosophie, les esprits excités par cette noble étude ne l'abandonnèrent plus. Du Palais sortirent des écoliers devenus des maîtres, qui, allant propager en divers lieux le goût de la science nouvelle, eurent à leur tour des prosélytes zélés, par qui l'agitation se répandit de proche en proche. Encore un peu de temps et les écoles ecclésiastiques elles-mêmes, estimant sans doute avoir épuisé la science de la grammaire et du comput, voudront, à l'exemple de l'école du Palais, avoir leurs philosophes, qu'on chargera souvent de les gouverner. Ces philosophes pourront devenir encore, au déclin de leur vie, des abbés, des évêques et même des papes; mais ces hautes dignités ajouteront peu de chose, même dans le souvenir de leurs contemporains, à la renommée qu'ils auront acquise dans leur jeunesse par l'éclat de leur enseignement. Telle a été, durant tout le moyen âge, la fortune de la philosophie.

CHAPITRE III.

De la Philosophie scolastique.

Cependant il existe, de nos jours, contre la philosophie du moyen âge, beaucoup de préjugés. Ces préjugés sont anciens, nous le savons ; ils nous viennent des beaux esprits de la Renaissance, ils ont été confirmés par François Bacon avec la dureté du plus morose dogmatisme, jamais ils n'ont été combattus par Descartes, et tous nos philosophes du XVIIIe siècle les ont remis en vogue par les sarcasmes les plus injurieux. Je ne saurais dire si Diderot l'a plus maltraitée qu'aucun autre de son parti ; il n'hésite pas, toutefois, à la qualifier en ces termes : « Cette philosophie a été une des plus grandes plaies de « l'esprit humain (1). » Ainsi toutes les réactions se ressemblent en ce qu'elles manquent de justice. Que si nous ne jurons plus ni par Descartes, ni par Bacon, ni même par Diderot, nous avons toutefois retenu les définitions qu'ils ont accréditées ; et dire d'une opinion qu'elle est scolastique, c'est prononcer contre elle un de ces arrêts dont on n'appelle pas. Il est donc opportun, il est peut-être nécessaire de donner une définition nouvelle de cette philosophie scolastique, si décriée et si mal connue.

Quelques-uns supposent que c'est une doctrine élémentaire, au moyen de laquelle on a pu bien ou mal résoudre,

(1) Diderot, *Œuvres*, t. XIX, p. 372.

en des temps barbares, les premières difficultés que présente l'étude des autres sciences. Cette supposition est mal fondée. Comme toute chose en ce monde, la philosophie scolastique a eu ses commencements, et, s'il est vrai que, dans les dernières années du VIIIe siècle, elle ait commencé par expliquer des mots, ouvrant ainsi l'avenue de toutes les sciences sans être encore elle-même une science proprement dite, elle ne s'est pas longtemps résignée à remplir ce rôle subalterne, et assurément on pourrait à meilleur droit lui reprocher, au XIIIe siècle, son orgueil que sa modestie. C'est, d'ailleurs, bien mal la connaître que de la prendre pour une doctrine. Toutes les doctrines, même les plus opposées, eurent, durant la période scolastique, des partisans déclarés. Quelques-uns se portèrent avec confiance jusqu'aux extrêmes limites de tout dogmatisme, quand d'autres aimèrent mieux, avec une prudence ironique, rétrograder jusqu'à celles du scepticisme, et à toutes les stations connues de l'espace intermédiaire il se trouva quelqu'un pour représenter telle ou telle des doctrines qui ont un nom dans l'histoire de la philosophie ancienne ou de la philosophie moderne. C'est ce que peut déjà faire soupçonner une simple lecture du *Manuel* de Tennemann.

Mais on dit que, durant la période appelée scolastique, ces doctrines, si diverses qu'elles soient, eurent toutes un seul objet, et que cet objet ne fut pas la recherche de la vérité pour elle-même. On fait remarquer que tous nos philosophes scolastiques étaient des moines ou des clercs, des théologiens de profession, et de cette remarque on prétend conclure que l'unique but de leur philosophie fut d'exposer d'une façon nouvelle, suivant une méthode pleine de raffinements et jusqu'alors inusitée, les mystères de la foi chrétienne. C'est ce qu'on exprime en disant

qu'au moyen âge la philosophie fut une des formes de la théologie, la forme contentieuse, bien différente de la forme dogmatique ou mystique. Des critiques protestants ont même ajouté, pour la perdre tout à fait dans l'esprit des modernes, que l'unique fin de cette fausse philosophie fut de servir la théologie papiste. Heumann la définit : *Philosophiam in servitutem theologiæ papeæ redactam.*

Cette opinion n'est pas aussi juste qu'elle semble l'être. Il est vrai qu'au moyen âge les clercs seuls enseignent et ont seuls le droit d'enseigner. Le moyen âge finissant, au XVe siècle, les évêques réunis dans la ville de Constance condamneront encore en ces termes la liberté de l'enseignement : « Il ne convient pas qu'un laïque en- « seigne ou discute en public. Cela troublerait l'ordre « établi par Dieu même... Quiconque aura transgressé « cette loi sera pendant quarante jours excommunié (1). » On sait quel était l'esprit de ce concile ; aucun autre ne fut moins papiste : mais la doctrine de l'Eglise, comme celle du pape, a toujours été, sera toujours que le droit d'enseigner est un privilége attribué par Jésus à ses apôtres, transmis par les apôtres à leurs successeurs. Ainsi le moyen âge n'a pas connu, n'a pu connaître un philosophe vraiment laïque, indifférent en matière de religion et faisant profession de son indifférence. Il est encore vrai qu'au moyen âge la philosophie et la théologie sont également contentieuses. Sous ce rapport elles se ressemblent, mais sans dépendre pour cela l'une de l'autre. Assurément on a plus d'une fois tenté de mettre la philosophie sous le joug de la théologie ; cependant cette

(1) « Non oportet laicum publice disputare, vel docere, sed ordini a « Domino tradito cedere et aurem iis qui docendi gratiam acceperint « aperire, et divina ab eis doceri. Qui transgressus fuerit, quadraginta « diebus excommunicetur. » (*Can.* 64.)

tentative a toujours été vaine : la philosophie réduite en servitude n'aurait plus mérité le nom de science, elle aurait cessé d'être la passion des nobles esprits, elle serait morte dans un complet abandon. Nos philosophes clercs ou moines ont sans doute des préoccupations théologiques : ils sont, en effet, gens de leur robe et de leur temps; mais la question est de savoir si leur philosophie manque pour cela d'indépendance. Elle n'en manque pas s'ils ont distingué ce qui ne doit jamais être confondu. Ainsi le domaine séparé de la philosophie est cet univers et tout ce qu'il enserre, comme le domaine séparé de la théologie se compose des mystères et des sacrements. Or il ne faut pas reprocher à nos docteurs d'avoir toujours méconnu la différence de ces domaines : un tel reproche ne peut être, en effet, justement adressé qu'à des théologiens dont les noms obscurs ou glorieux n'appartiennent pas à l'histoire de la philosophie. Saint Thomas, dissertant sur la nature et les opérations de l'âme, ne s'exprime-t-il pas, comme philosophe, avec une entière liberté ? Cette liberté va si loin que, de nos jours, les méticuleux, qui font partout intervenir la religion, répudient ouvertement, dans l'intérêt, disent-ils, mieux entendu de la foi, toute la psychologie thomiste. Et, d'autre part, il n'y a pas un logicien du XIIIe siècle qui, paraissant en chaire, ne commence par déclarer que, cette chaire n'étant pas celle de théologie, il laissera les mystères, les sacrements en dehors de sa controverse, pour traiter seulement les questions dont l'autorité n'interdit pas l'examen. Ce n'est donc pas à de récents docteurs que doit être attribuée la distinction des deux domaines : le moyen âge l'a connue, l'a professée, l'a pratiquée plus ou moins scrupuleusement.

Cependant n'est-il pas vrai que la philosophie de nos

scolastiques se trouve entièrement d'accord avec leur théologie et ne s'en distingue plus, quand, arrivés au sommet de l'échelle des êtres, ils en viennent à définir la cause de tous les phénomènes, la loi de tous leurs mouvements? Cela est vrai; mais cela ne peut être la matière d'un blâme particulier contre leur philosophie. A ce point culminant ils sont en métaphysique, et dans tous les temps la métaphysique a été le domaine commun des théologiens et des philosophes. Nous savons qu'au dire de Jean Baltus (1), les pères des premiers siècles, les théologiens fondateurs de l'orthodoxie romaine, se sont prudemment abstenus de tout commerce avec les philosophes, et que leurs écrits, purs de tout mélange profane, n'ajoutent rien à l'Evangile. Telle est la thèse de Jean Baltus. Mais écoutons après lui Georges Rosenmüller. Celui-ci nous dénonce la perversion du dogme chrétien par la philosophie païenne comme un fait accompli dès le IIe siècle de notre ère, sous les auspices de Pantène, de Justin, d'Athénagoras, de Clément d'Alexandrie, et les preuves qu'il fournit à l'appui de cette dénonciation ne sont vraiment pas contestables (2). Est-il, en effet, possible de nier la philosophie des pères, et même (laissons de côté les réserves luthériennes de Georges Rosenmüller) la philosophie de saint Jacques, de saint Paul, de saint Jean? Réduite aux discours, aux paraboles du fils de Marie, la doctrine chrétienne est tout simplement une morale : de vrais philosophes, formés pour la plupart aux écoles d'Athènes et d'Alexandrie, l'ont ensuite ornée d'une théologie par eux fabriquée de toutes pièces. Quelques-uns ont même tiré vanité de leur ouvrage. Ainsi, que l'on ne prétende pas asservir

(1) J. Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de platonisme.*
(2) Rosenmüller, *De christ. theol. orig.*, cap. XII.

à la foi des simples l'esprit raffiné de saint Clément. Ce grand docteur rougirait de croire ce qu'il ne pourrait comprendre. Il l'a dit et il a pu le dire ; c'est vraiment un gnostique. Si donc nos clercs, nos moines régents du moyen âge osèrent plus d'une fois demander à la métaphysique son avis motivé sur les plus obscurs des problèmes, et disserter avec elle sur l'essence même de Dieu, ils ont en cela suivi l'exemple des pères les mieux famés. D'autre part, si les théologiens les moins suspects n'ont pas dédaigné d'être philosophes, combien de philosophes ont abordé les questions déjà résolues au nom de la théologie, pour les traiter à leur tour avec l'indépendance qui est le propre de la raison ! Descartes avait bien à ce sujet quelques scrupules : il a cependant écrit ses *Méditations*. Et ne suffit-il pas de rappeler les grands noms de Malebranche, de Spinosa et de Leibnitz, pour montrer que, si les frontières de la philosophie n'ont pas toujours été respectées par les théologiens, celles de la théologie ne l'ont pas été davantage par les philosophes ? Parlons avec une entière franchise : quelqu'un a-t-il jamais vu ces frontières et peut-il affirmer qu'elles existent ? Il ne convenait peut-être pas aux théologiens de tant raisonner avec les philosophes, aux philosophes de tant déraisonner avec les théologiens. Tel est notre avis, et nous nous efforcerons de le justifier ; mais, pour nous en tenir à ce que nous apprend l'histoire, disons simplement ici que, dans tous les temps, des théologiens et des philosophes ont prétendu que Dieu peut être l'objet d'une science, et qu'on peut en conséquence faire usage du syllogisme pour disserter sur la nature de Dieu.

Quel est donc, encore une fois, le caractère particulier de la philosophie scolastique ? Qu'on appelle nos doc-

teurs du moyen âge théologiens ou philosophes, Aristote est leur maître. Au début, cherchant à deviner sa doctrine dans quelques abrégés imparfaits, ils s'avancent pour reculer ensuite, tombent de l'enthousiasme dans le désespoir et n'aboutissent pas à fonder une science. Mais, plus tard, ayant en leur possession les livres mêmes d'Aristote et s'étant exercés à les comprendre, ils n'hésitent plus, ne se troublent plus; ils deviennent plutôt des disciples trop confiants, et vont alors se placer, parmi les interprètes des monuments péripatéticiens, à la suite des Alexandrins, de Boëce et des Arabes. Leur manière d'argumenter sur le texte n'est pas d'ailleurs, on le verra, dépourvue d'originalité. Un des plus violents détracteurs de la scolastique, Giordano Bruno, dit qu'Aristote a plus reçu de l'université de Paris qu'elle n'a reçu de lui (1). C'est aussi l'opinion de Diderot : « La « scolastique est moins, dit-il, une philosophie particu- « lière qu'une méthode d'argumentation sèche et ser- « rée, sous laquelle on a réduit l'aristotélisme, fourré « de cent questions puériles (2). » Cette critique est trop passionnée pour être exacte. Cependant il faut reconnaître qu'il y a été fait, durant le moyen âge, tant d'additions et même tant de corrections au texte du maître, qu'on l'entend quelquefois exprimer, dans les commentaires de ses plus fervents disciples, absolument le contraire de ce qu'il a pensé. Si le péripatétisme d'Averrhoès ne diffère pas moins de l'antique doctrine du Lycée que l'Alhambra du Parthénon, de même le péripatétisme d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Duns Scot, est un monument construit dans le goût fier et bizarre du XIII[e] siècle,

(1) « Plus Aristotelem universitati quam universitatem Aristoteli « debere... » (Ch. Bartholmès, Jordano Bruno, t. I, p. 90.)
(2) *Œuvres* de Diderot, t. XIX, p. 362.

un monument gothique. Ainsi que le temple, il montera d'étages en étages dans l'espace, aussi haut que pourra s'élever le plus audacieux regard de la pensée; mais cette masse prodigieuse n'aura pas la grandeur simple, imposante, que communiquait à toutes ses créations l'austère génie de l'ancienne Grèce : ainsi que le temple, il sera surchargé d'ornements capricieux, travaillés avec art, mais dont l'accumulation, quoique toujours symétrique, amoindrira la majesté de l'ensemble. Tel est le caractère commun de toutes les œuvres du même temps.

Il y a donc, sans aucune acception de systèmes, une philosophie du moyen âge, ayant ses propres allures et son génie. Il nous reste à dire pourquoi cette philosophie s'appelle encore la philosophie scolastique.

Ce nom lui convient, puisqu'il signifie la philosophie des écoles, et qu'au moyen âge tout enseignement est scolaire, toute transmission de la science est orale. Au témoignage d'un érudit du XVIIe siècle, Pétrone est le premier des auteurs latins qui ait fait usage du mot *scolasticus* (1). Quintilien l'a plus tard employé pour désigner les rhéteurs, et, plus tard encore, dans les derniers siècles de l'empire, ce mot devint le nom commun de tous les maîtres de la jeunesse. C'est le sens le plus étendu qui lui fut attribué dès l'ouverture de nos écoles; et de même que Quintilien, au temps des rhéteurs, avait appelé « matière scolastique (2) » tout ce qui peut être pris comme objet d'une déclamation scolaire, ainsi, dans le moyen âge, on dit « l'histoire scolastique, la théolo« gie scolastique, la philosophie scolastique, » pour dési-

(1) Heumann, Præf. ad libr. Tribbechovii *De doctorib. scolast.* — Brucker, *Hist. crit. Phil.*, t. III, p. 710.
(2) Forcellini *Lexicon*, verbo *Scholasticus*.

gner les diverses matières de l'enseignement. En ce sens, la philosophie scolastique est la philosophie professée dans les écoles du moyen âge depuis l'établissement jusqu'au déclin de ces écoles, c'est-à-dire jusqu'au jour où la philosophie du dehors, l'esprit nouveau, l'esprit moderne, se dégageant des liens de la tradition, viendront lui disputer et lui ravir la conduite des intelligences. .

Ainsi la philosophie scolastique, qui naît avec les écoles, se développe et grandit avec elles, pour déchoir aussitôt que pour elles le temps de la déchéance a commencé; et comme il ne faut pas attribuer l'origine de la scolastique à l'invention d'une doctrine nouvelle, de même ne convient-il pas d'en imputer la ruine au discrédit de quelque système. Du IXe au XVe siècle, bien des systèmes se sont produits pour dominer tour à tour, et quelques-uns ont été condamnés par l'Eglise, justement inquiétée; cependant aucun de ces systèmes n'a pu sérieusement compromettre l'existence même de la philosophie scolastique. En fait, elle est morte parce qu'elle avait vécu; elle est morte avec l'art appelé gothique, avec l'institution monastique et l'institution féodale, avec l'ancienne papauté et l'ancienne royauté, avec tout le moyen âge. Il y a longtemps qu'Empédocle a judicieusement dit : « Il n'est pour rien de « nature constante. » La loi du perpétuel changement altère, abat et transforme tout. Mais, si des causes générales on descend aux causes occasionnelles, on voit contribuer surtout à la ruine des écoles, à la disgrâce de la philosophie scolastique, deux faits d'un ordre bien différent, la prise de Constantinople par les Turcs et l'invention de l'imprimerie.

Chassés de leurs villes dévastées par une farouche sol-

datesque, un certain nombre d'érudits grecs arrivèrent en Italie, apportant avec eux les plus précieux monuments de la sagesse antique, les œuvres grecques de Platon, d'Aristote et des Alexandrins. Aussitôt que la jeunesse italienne eut entre ses mains les livres de Platon, elle ne forma plus qu'un vœu, celui de les comprendre; et, aussitôt qu'ils lui furent expliqués, elle déclara qu'elle ne voulait plus en connaître d'autres. Depuis cinq ou six siècles, Aristote exerçait une souveraine dictature dans toutes les écoles : n'était-il pas temps de changer de maître ? La jeunesse est naturellement amie de la nouveauté; il suffit de lui montrer la voie nouvelle pour l'y entraîner. Aristote fut donc couvert d'outrages et Platon mis au nombre des dieux. Mais ce n'était pas en France qu'avaient abordé les Grecs fugitifs, et l'initiative de la propagande platonicienne avait été prise depuis longtemps par les maîtres des écoles italiennes, quand les maîtres de Paris délibéraient encore sur la conduite qu'ils devaient tenir en ces graves circonstances. La délibération fut longue; elle n'était pas achevée au moment où quelques doctes étrangers traversaient les Alpes, appelés par la jeunesse française, et venaient attaquer Aristote dans la métropole de son empire. Leur succès fut médiocre. Libre, mais chimérique; façonné dans une école de sages au respect de la raison pratique, mais naturellement enclin à l'enthousiasme méditatif, le génie de Platon ne pouvait conquérir en France cet ascendant dominateur qu'il exerçait déjà dans toute l'Italie. En France, on n'a pas toujours la passion, mais on a toujours le goût de la vérité, et, facilement convaincu d'avoir trop aimé le vague parfum de toutes les erreurs, le philosophe Platon fut bientôt classé par la France dans le chœur des poëtes. Déjà cependant les écoles d'Italie s'étaient soustraites à l'influence fran-

çaise, déjà les brillants disciples de Platon, occupant seuls l'Europe savante de leur jeune renommée, se faisaient applaudir partout comme les plus libres esprits du temps, même par ceux qui refusaient d'adhérer à leurs téméraires doctrines. Il est si puissant l'attrait de la liberté ! Dès que les intelligences éprouvaient le besoin de secouer le joug de l'ancienne servitude, la déchéance de l'école de Paris pouvait être considérée comme un fait presque accompli.

L'art inventé par Gutenberg lui porta le dernier coup. Les manuscrits étaient des objets de haute valeur, qui se rencontraient rarement entre les mains de pauvres écoliers : il était donc bien difficile, avant la découverte de l'imprimerie, de faire quelques études ailleurs qu'aux écoles publiques. On suivait des cours, on écoutait lire, on ne lisait pas. Dès que la presse eut multiplié les exemplaires des anciens textes et même des gloses modernes, on put, sans fréquenter les écoles, conduire ses études jusqu'aux limites de la science. Avant la fin du xve siècle, plus de cent vingt éditions d'Aristote avaient été publiées : œuvres complètes en grec, en latin ; traités séparés, avec des commentaires ; traductions allemandes ou françaises des écrits les plus usuels (1). Dans toutes les villes où a été introduit l'art nouveau, il y a quelque presse au service d'Aristote, bien que son autorité soit déjà partout contestée. Autrefois, on accourait à Paris de tous les points de l'Europe pour venir assister aux leçons des maîtres les plus renommés : désormais abandonnées par les écoliers, les chaires publiques le seront bientôt par les professeurs eux-mêmes, et de jour en jour on en verra décroître le nombre. Ainsi finit

(1) Hain, *Repertor. bibliogr.*, verbo *Aristoteles.*

l'enseignement oral, ou scolastique. La philosophie ne sera plus didactiquement professée hors des couvents, hors des colléges, et elle n'obtiendra la faveur d'un asile dans ces maisons administrées par l'Eglise que sous la condition d'une entière dépendance. Comment, cette condition acceptée, pourrait-elle encore prétendre au gouvernement des esprits, quand partout se manifeste le besoin de penser librement sur toute chose, même sur la religion? Elle abdiquera donc cette prétention d'un autre âge, et tandis que des sorbonistes au grave sourcil continueront à disserter devant des enfants, dans quelques lieux obscurs et mornes, sur les cinq voix, les dix catégories et les formes variées du syllogisme, les véritables successeurs d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Duns Scot et de Guillaume d'Ockam seront ces libres docteurs, très-mal notés en Sorbonne, François Bacon, Descartes, Hobbes et Spinosa.

A ces deux causes nous ne refusons pas de joindre, avec Leibnitz, l'emploi qu'on fit des langues vivantes pour enseigner toutes les sciences, et particulièrement la philosophie. Comme on les employa pour se faire comprendre même par la foule des illettrés, on dut prendre soin de n'y pas introduire le jargon de l'école. Ainsi l'usage des formules scolastiques fut-il plus tôt abandonné par les Français, les Anglais et les Italiens, qu'il ne le fut par les Allemands, chez qui les savants se résignèrent très-tard, et non sans beaucoup de regret, à parler la langue de tout le monde (1). Il faut toutefois remarquer que cet emploi de la langue vulgaire ne commença pas la décadence de la scolastique, mais l'acheva en France, en Angleterre, en Italie; les plus véhéments

(1) Leibnitius. *Dissertat. præfixa operib. Nizolii.*

détracteurs de cette philosophie, Jacques Lefèvre d'Etaples, Bacon, Ermolao Barbaro, Valla, Nizolius, Sadolet, n'avaient pas perdu l'habitude d'écrire en latin.

Encore une addition à ces préliminaires. Si la philosophie scolastique est le nom d'une période dans l'histoire de la philosophie, cette période peut elle-même se partager en plusieurs phases. Ordinairement on en compte trois. Cette division ayant été proposée par Lambert Danes, dans l'introduction de sa glose sur le premier livre des *Sentences,* elle a été depuis acceptée par Henri Alsted (1), par Georges Horn (2) et par Brucker (3). Retranchant quelque chose à chacune des trois époques de Lambert Danes, Tennemann en a fait quatre (4), et il a été approuvé par M. Rousselot (5). Mais, il faut bien le reconnaître, il y a dans ces distributions beaucoup d'arbitraire. Si l'on entend subdiviser l'histoire de la scolastique en autant de sections que la pure doctrine d'Aristote a remporté de victoires ou subi de revers, il ne faut s'arrêter ni à trois, ni à quatre, ni même à cinq (6) phases; il y a lieu d'en compter bien davantage. Mais on se trompe si l'on veut dire que chacune de ces quatre ou cinq phases se distingue des autres par un caractère propre, qui ne permet de faire entre elles aucune confusion. A ce compte il n'y aurait eu véritablement que deux phases différentes dans la période scolastique : la première, commençant avec Alcuin et finissant avec le

(1) H. Alstedii *Encyclopædia*, 8.

(2) Horn, *Hist. philosoph.*, lib. VI.

(3) Brucker, *Hist. crit. philosoph.*, t. III, p. 731.

(4) Tennemann, *Manuel de l'hist. de la Philosoph.*, t. I, p. 335 de la trad. de M. V. Cousin.

(5) M. Rousselot, *Etudes sur la philos. dans le moyen âge*, t. I, p. 13 et suiv.

(6) *Encyclopédie nouvelle,* au mot *Scolastique.*

XII[e] siècle ; la seconde, commençant avec le XIII[e] siècle et finissant en quelque sorte avec Jean de Gerson. Entre l'une et l'autre de ces deux époques, il y a, en effet, de notables dissemblances. Ce sont toujours les mêmes questions qui se débattent, et, dans la seconde, elles ne sont pas, quant au fond des choses, autrement résolues que dans la première ; mais combien change tout à coup, avec le XIII[e] siècle, la forme de la controverse ! Nous dirons les causes et nous apprécierons les effets de cette subite métamorphose : qu'il suffise de déclarer ici que la division de la scolastique en deux époques nous paraît à la fois la plus simple, la plus exacte et que nous l'adoptons.

CHAPITRE IV.

Du Problème scolastique.

La dialectique (1) ayant été considérée par les fondateurs de nos écoles comme appartenant au *trivium*, cette science, à leur avis, avait moins pour objet les choses que les mots. Ainsi, quelques maîtres, avec Martianus Capella, regardaient la dialectique comme une introduction à la rhétorique ; d'autres, estimant sans doute que des intelligences à peine disciplinées à l'étude de la grammaire devaient aussitôt s'égarer dans les sentiers obscurs de la dialectique, l'enseignaient, suivant la méthode de Cassiodore, après la rhétorique. Mais, pour les uns et pour les autres, elle n'était qu'une science élémentaire, préparatoire, terminologique, placée au second ou au troisième des degrés qu'il fallait franchir avant d'aborder l'étude des choses.

Cependant, nous le verrons, cette science subalterne deviendra bientôt la première des sciences ; elle sera, du moins, jugée la plus digne d'occuper les esprits, et, négligeant pour elles les autres parties du *trivium* et du *qua-*

(1) La dialectique, c'est-à-dire la logique. M. de Rémusat a clairement établi que, durant le moyen âge, ces deux mots furent acceptés comme synonymes (*Abélard*, t. I, p. 300 et suiv.) : aussi les emploierons-nous indifféremment, sans tenir compte d'une différence que les scolastiques les plus sagaces et les plus doctes n'ont pas même soupçonnée.

drivium, toute l'ardente jeunesse se portera vers les chaires occupées par les maîtres de dialectique. On peut dire qu'au moment où toutes les intelligences avides de connaître demandèrent à la dialectique seule les principes, les éléments des autres sciences, et manifestèrent un tel dédain à l'égard des études déjà nommées positives, à l'égard de la grammaire elle-même, comme nous l'atteste Jean de Salisbury, une véritable révolution s'accomplit au sein des écoles.

Les causes de cette révolution sont appréciables. Du VIIIe au XIIIe siècle, on ignora la différence aussi bien que les rapports de la logique et de la métaphysique. Que l'on demande à tel ou à tel docteur de cette période, si ce n'est toutefois au porte-voix des téméraires, à Jean Scot Erigène, dans quel ordre viennent les questions auxquelles il se propose de répondre, il ne voit pas où tend cette question, et, loin de soupçonner quelle peut être l'économie générale d'un cours de philosophie, il déclare n'avoir jamais franchi les frontières de la logique, et prétendre simplement au titre de logicien. Mais il y a des problèmes qui se posent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes devant l'esprit humain : en quelque voie que l'on s'engage, on les rencontre. D'abord ils étonnent, puis ils inquiètent l'intelligence ; et quand elle éprouve le besoin d'écarter cet obstacle, l'obstacle résiste. D'ailleurs, au vestibule même de la logique d'Aristote, dans l'*Introduction* de Porphyre, nos docteurs rencontrèrent quelques-uns et les plus graves peut-être de ces difficiles problèmes. N'en comprenant pas dès l'abord toute l'importance, ils auraient voulu les négliger et passer outre ; mais ils ne tardèrent pas à reconnaître que cela leur était interdit, et, contraints d'en rechercher la solution, ils ne la trouvèrent dans aucun des trois arts,

dans aucune des quatre sciences. Que pouvaient, en effet, leur enseigner sur ces profonds mystères la grammaire ou la musique, la rhétorique ou l'astrologie? C'est alors que, pénétrant plus avant dans la logique, ils tirèrent eux-mêmes des principes qu'elle établit les conséquences dont elle réserve la déduction et le développement à la physique, à la métaphysique. Ainsi fut considérablement agrandi le domaine de la logique, cet art qui semblait d'abord n'avoir pas d'autre objet que la définition de certains mots; avec le temps, l'examen de toutes les questions philosophiques (moins toutefois les questions morales, que la théologie se réserva) fut mis à la charge de la logique, qui devint alors la science des sciences, l'art des arts, jusqu'à ce qu'une nouvelle révolution l'eût dépossédée de l'empire qu'elle exerçait, il faut le reconnaître, avec trop de despotisme.

Tout cela devait avoir lieu. Interrogeons Aristote : que nous dit-il de la dialectique? Voici l'une de ses réponses à cette question : « La dialectique et la sophistique s'agi-« tent dans le même cercle d'idées que la philosophie. « Mais la philosophie diffère de l'une par les effets qu'elle « produit; de l'autre, par le genre de vie qu'elle impose. « La dialectique essaye de connaître, la philosophie con-« naît (1). » Ce qui signifie que la dialectique est une introduction à la philosophie, à cette philosophie première et proprement dite, dont l'autre nom est métaphysique. Jean Scot, ignorant cette définition, et ne voyant dans la dialectique enseignée de son temps qu'un appendice à la grammaire, la méprisa comme une science vaine, et, du premier saut, il voulut se transporter dans une autre région ; mais il s'y égara. On ne suivit pas ce

(1) *Métaphys.*, IV, 2; trad. de MM. Pierron et Zevort. — Voir encore *Topiques*, I, 24, et *Réfutat. des sophismes*, ch. XI, n° 6.

périlleux exemple, et, comme il était nécessaire de prouver que Jean Scot, en dédaignant la dialectique, l'avait calomniée, on substitua peu à peu, dans l'exposition des thèses logiques, les choses aux mots, les affirmations aux simples conjectures. Ainsi la dialectique se confondit avec la métaphysique. Il ne s'agissait, pour opérer cette confusion, que d'admettre comme vraie toute proposition démontrée suivant les règles. Or, dans l'état de la science et dans l'état des âmes, également portées à tout croire par leur ignorance et par leur superstitieuse dévotion, on voyait à peine un intervalle là où nous savons aujourd'hui qu'il existe un abîme. La logique étant donc acceptée comme l'art de connaître, on compta bientôt parmi les sophistes, c'est-à-dire parmi les logiciens, ce Jean Scot lui-même, *sanctus sophista Joannes,* qui avait fait profession, dans les termes les plus injurieux, de mépriser la dialectique. Tous les sectaires de Platon, d'Aristote, les plus enthousiastes et les plus réservés, furent ainsi nommés logiciens jusqu'à la fin du XII[e] siècle. Au XIII[e] siècle, quand enfin on posséda la *Métaphysique* d'Aristote, Albert le Grand s'empressa de reproduire et de remettre en honneur les distinctions si scrupuleusement observées, dans l'antiquité, par tous les philosophes venus après Socrate. Si la solution conjecturale des questions ontologiques fut encore laissée à la dialectique, il fut précisément déclaré par Albert le Grand, par saint Thomas et par tous les adhérents de l'école thomiste, que l'exercice logique est simplement une préparation à l'étude, à la connaissance de la vérité. C'est Duns Scot qui recommença le premier, vers la fin du XIII[e] siècle, à méconnaître ces distinctions nécessaires, et qui de nouveau compromit la logique en prétendant l'appeler à de plus nobles emplois.

Quels qu'aient été les excès de pouvoir commis au moyen âge par la logique, il nous suffira de dire ici comment de si bas elle s'est élevée si haut, et comment elle a conquis cette influence dont si longtemps il lui a été permis d'abuser. Tant qu'a duré son règne, elle a eu des légions de courtisans. Depuis qu'elle est tombée dans la disgrâce, on l'a traitée fort mal, sans égard pour ses services. N'apprécions pas maintenant les causes de cette ingratitude. Ce qu'il nous reste à faire observer en ce lieu, c'est qu'en ajoutant chaque jour quelque chose au domaine de la logique, nos plus anciens docteurs ont eux-mêmes bien abrégé les recherches que nous avons dû faire dans leurs livres. Ainsi, l'on n'a qu'à les interroger sur certaines questions auxquelles il leur semblait que la logique doit une réponse décisive, et voilà que sur-le-champ, sans hésitation, sans délai, ils s'empressent d'exposer tous les points, tous les détails de leur doctrine. Au XIIIe siècle, c'est différent : il y a des questions que l'on réserve, soit pour la physique, soit pour la métaphysique; mais alors même on donne dans la logique l'énoncé sommaire des thèses qui seront développées plus tard. Disons enfin que, depuis l'origine jusqu'au déclin de la philosophie scolaire, on s'est inquiété, pour satisfaire aux exigences de l'exposition didactique, de rassembler et de grouper en bon ordre autour d'un seul problème toutes les questions jugées controversables, et qu'avec un rare bonheur on a dès l'abord mis la main sur le problème qui peut être justement considéré, sinon comme contenant tous les autres problèmes, du moins comme les touchant tous.

Ce problème difficile, fondamental, avait toujours été présent à l'esprit d'Aristote : il l'avait examiné successivement dans ses *Catégories,* dans sa *Physique,* dans son

Traité de l'Ame, dans son *Ethique à Nicomaque*, dans sa *Métaphysique* et ailleurs encore. Ainsi les premiers scolastiques le trouvaient exposé dans la préface de l'*Introduction* de Porphyre, traduite par Boëce : *Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quæ est apud Aristotelem Prædicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad diffinitionum assignationem et omnino ad ea quæ in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter, velut introductionis modo, ea quæ ab antiquis dicta sunt aggredi : ab altioribus quidem quæstionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata à sensibilibus an in sensibilibus posita et circa hæc consistentia dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.* — « Puis-« qu'il est nécessaire, ô Chrysaore, pour comprendre « la doctrine des *Catégories* d'Aristote, de savoir ce que « c'est que le genre, la différence, l'espèce, le propre et « l'accident, et puisque la connaissance de ces choses « est utile à l'établissement des définitions et à tout ce « qui concerne la division et la démonstration, j'essaye-« rai de te transmettre dans un abrégé succinct, et en « forme d'introduction, ce que les anciens ont enseigné « à ce sujet, m'abstenant des questions trop élevées, « m'arrêtant même assez peu aux plus simples. Ainsi, je « refuserai de dire si les *genres et les espèces subsistent ou* « *consistent seulement en de pures pensées; si, comme sub-* « *sistants, ils sont corporels ou incorporels; s'ils existent* « *enfin séparés des objets sensibles ou dans ces objets, et*

« *formant avec eux quelque chose de coexistant.* Cette « affaire est trop grave et demande des recherches trop « étendues. »

Ces mots « genre, espèce, » sont des termes collectifs dans lesquels se confondent d'autres termes de même nature. Ainsi, le genre comprend les genres, et l'espèce les espèces. Observons d'abord quelle est, dans l'usage ordinaire, la valeur de ces mots. « Animal » est le nom d'un genre, et quand on lit dans Ovide :

> Quid meruere boves, *animal* sine fraude,

on comprend que ce terme *animal* signifie, non pas un individu pris à part, mais l'ensemble des individus que contient l'espèce bovine, elle-même contenue dans le genre animal. Ainsi lit-on dans Cicéron : *Animal providum et sagax homo.* « Homme » est le nom d'une espèce, et dans ce vers d'un de nos grands poëtes :

> L'*homme* est un dieu tombé qui se souvient des cieux,

on entend qu'il ne s'agit pas d'un seul homme, mais de tous les individus compris dans l'espèce humaine. Le terme collectif s'emploie quelquefois encore pour désigner un nombre d'individus beaucoup moindre, comme, par exemple, dans cet article de la loi romaine : « Tutor *cum pupillorum matre ne habitato.* » De même dans cette phrase de La Bruyère : « *Le soldat* meurt obscur et dans la foule. » Voici maintenant la question posée par Porphyre. Puisque ces mots « genre, espèce, » ont pour l'intelligence une signification déterminée, on se demande si ce qui entre dans la définition du genre, c'est-à-dire tel ou tel genre, est au delà de l'intelligence, dans la nature même, une réalité distincte de toute autre, une véritable entité. Quand je dis « le genre animal, l'espèce humaine, »

ce que je désigne par ces termes est pour moi bien distinct du genre minéral, de l'espèce bovine, et cependant ma pensée ne voit pas à la fois, dans le même temps, toutes les espèces comprises dans le genre animal, tous les individus compris dans l'espèce humaine. Or, ce que je conçois alors comme un tout universel, sans que ma mémoire ait besoin de me rappeler de combien et de quelles parties ce tout se compose, ce que je nomme en prononçant un seul mot, mot général, collectif, qui ne représente ni celui-ci, ni celui-là des individus groupés, associés, ni tel nombre, ni tel autre nombre de ces individus, cela, ce tout, cet universel, est-il un être vrai, une réalité subsistante, *sive subsistant,* ou bien n'est-il qu'une simple conception du sujet, *sive in solis nudis intellectibus consistant?* Telle est la première question que Porphyre énonce, et qu'il écarte aussitôt après l'avoir énoncée, comme étant trop profonde, comme ne pouvant être résolue qu'après de longs et pénibles efforts : *altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.* La seconde question dont Porphyre ajourne l'examen est celle-ci : S'il est admis que les genres, les espèces subsistent, sont-ils ou ne sont-ils pas des corps? Enfin, que l'espèce soit ou ne soit pas un corps, s'il est démontré qu'elle est une chose et que cette chose est l'espèce objective, existe-t-elle hors des objets sensibles, c'est-à-dire hors des individus qui seuls apparaissent aux sens? ou bien cette chose qui est l'espèce n'est-elle réellement subsistante qu'au sein des individus?

Voilà les trois questions qui ont agité, pendant environ six siècles, toutes les écoles philosophiques; qui ont passionné toutes les intelligences et en ont dérangé quelques-unes. Ne recherchons pas si Porphyre devait

nous les présenter dans un meilleur ordre. Pouvait-il, en effet, prévoir que quelques phrases tirées de sa préface deviendraient un jour la matière de si longs et de si bruyants débats? Acceptons-les plutôt telles qu'elles nous sont offertes, telles que le moyen âge se proposa de les résoudre, et, pour nous préparer à la controverse à laquelle nous allons bientôt assister, demandons-nous de quelles solutions elles semblent susceptibles.

De ces questions, la première est assurément fort grave, et c'est bien celle qu'il faut d'abord traiter. En effet, si l'on commence par déclarer que les termes généraux ne correspondent à rien dans la région des choses, que les genres, les espèces sont de pures notions de l'intelligence et n'ont aucun fondement dans la réalité, il n'y a plus lieu de rechercher comment et où peuvent subsister telles ou telles essences universelles.

La seconde question semble être indifférente : une chose qui est par elle-même est, suivant la définition commune, un composé de matière et de forme, ces deux éléments nécessaires de toute substance, c'est-à-dire de tout ce qui est en soi; sinon elle est, en tant que chose, un être mystérieux, que l'intellect distingue, il est vrai, de ses pensées, mais dont il ne peut ni concevoir, ni décrire la nature. Si cette chose est en composition, elle est un corps, et, si elle est un corps, il faut qu'on le montre ou, du moins, qu'on désigne le lieu réel qu'il occupe. Or, cette indication ne saurait être donnée : donc ce n'est pas un composé, donc ce n'est pas une chose. Si c'est là ce que déclare la logique, évidemment on ne s'y tiendra pas. Du moins, aucun de nos docteurs ne pourra s'y tenir. Ce sont, en effet, des théologiens, qui doivent en philosophie définir l'âme humaine comme subsistant par elle-même, et qui doivent, en outre, expliquer la sub-

stance de la nature angélique ainsi que la substance de Dieu. Dieu, les anges, les âmes, sont-ce là des corps? Non sans doute. Cependant Dieu, les anges, les âmes passent pour être autre chose encore que de pures pensées. Au delà des substances corporelles, il y a donc les substances incorporelles. Or, dira-t-on que les universaux, les genres, les espèces, sont, en tant que choses, des choses semblables en nature soit aux âmes, soit aux anges, soit à Dieu? Il est vraisemblable qu'on le dira; mais il est à prévoir aussi que cela ne sera pas généralement accepté. En effet, ne pourra-t-on pas faire remarquer qu'il s'agit ici de déterminer la nature des genres, des espèces, en tant qu'objets subsistants hors de l'intelligence humaine, et non pas en tant que choses proprement dites? Or ces idées, qui, suivant une hypothèse dès longtemps accréditée, résident d'une façon permanente dans l'intelligence divine, sont bien réellement des objets par rapport à l'intelligence humaine. Ainsi pourra-t-on assimiler les universaux à des idées et conclure qu'ils subsistent, sans être des corps, sans être des choses, hors de l'entendement humain, puisqu'ils subsistent comme tels dans l'entendement divin.

Quant à la troisième question, elle sera sans doute la matière d'un débat plus sérieux encore. Quand on refuse de considérer les universaux comme des substances séparées, à la manière des démons ou des anges, c'est pour éviter un redoutable écueil contre lequel ont échoué bien des systèmes. Un des plus illustres chefs de l'école nominaliste, Guillaume d'Ockam, répétait souvent cette sage maxime : *Non sunt entia sine necessitate multiplicanda*; « il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. » Il ne faut pas, en d'autres termes, attribuer les con-

ditions de l'être à toutes les idées générales que l'esprit peut concevoir; il suffit de les admettre dans le trésor de la certitude subjective. Mais ce n'est pas contrevenir à cette règle que souscrire à la thèse de la présence réelle des genres, des espèces, au sein même des individus dont les sens recueillent la notion certaine; c'est simplement reconnaître que les idées humaines ont leur fondement nécessaire dans la nature des choses. On ne peut donc manquer d'introduire ce système moyen et conciliateur. Ainsi l'on dira de l'espèce : elle n'est pas seulement un concept; elle est encore, dans la nature, quelque chose : elle n'est pas sans doute une chose en soi, subsistant à part des objets sensibles; mais elle est une chose faisant corps avec eux, formant avec eux, ainsi que l'exprime fort bien M. de Rémusat, quelque chose de coexistant (1).

Telles sont les solutions que dès l'abord on croira pouvoir donner aux trois questions de Porphyre. Or, non-seulement ces solutions diverses seront vivement, opiniâtrément défendues, mais, au cours de la dispute, on en produira d'autres encore, peu différentes, d'autant plus subtiles et d'autant moins sincères, qui soulèveront dans l'école les plus violentes tempêtes. On ne comprend pas, dit-on, que tant de gens se soient tant passionnés pour cette dispute et qu'elle ait si longtemps duré. Dès la fin du XIIe siècle, un très-ingénieux sceptique, Jean de Salisbury, disait : « Depuis qu'il travaille à résoudre les « questions de Porphyre, le monde a déjà bien vieilli; on « y a consumé plus de temps que n'en a mis la maison « de César à conquérir, à exercer l'empire du monde; « on y a dépensé plus d'argent qu'il n'y en avait dans

(1) *Abélard*, t. I, p. 345.

« tous les trésors de Crésus (1). » Un philosophe moderne, d'une autre secte, résume ainsi toute l'histoire du débat scolastique : « Il semble que le bon sens « ait été près de six ou sept cents ans endormi (2). » Les historiens ont donc pu se croire autorisés à parler de ce débat avec le même dédain. Bien que nous ayons quelque impatience de céder la parole à nos graves docteurs, pour qu'on les entende discourir eux-mêmes sur la matière de leur vive et longue controverse, nous devons en quelques mots expliquer l'intérêt qu'ils portèrent aux trois questions, et l'ardeur qu'ils mirent les uns et les autres à combattre les solutions qu'ils jugeaient fausses. On les a tant raillés; on les a même si souvent rejetés, avec de si grossières injures, hors de la nation des philosophes, qu'il nous est nécessaire de prouver qu'ils n'étaient pas, comme on l'a dit, des « sots » ou des « fous, » et qu'ils se sont inquiétés non de choses frivoles, mais de choses sérieuses, dont toute philosophie s'occupe et doit s'occuper.

Pouvaient-ils, à l'exemple de Porphyre, négliger les trois questions? Lorsque Porphyre se proposait simplement de joindre une courte dissertation sur les formes du langage aux amples traités d'Aristote sur toutes les parties de la logique, il devait, ayant posé ces trois questions, les écarter; mais les écarter, c'est en renvoyer l'examen à la métaphysique, et nos premiers scolastiques ne connaissaient pas même l'objet propre, spécial, de cette section de la philosophie. Pouvait-il leur suffire de les résoudre de telle ou de telle façon, au gré de leur fantaisie, comme il est, d'ailleurs, permis de résoudre, nous le reconnaissons volontiers, un grand nombre d'autres

(1) *Polycraticus*, lib. VII, cap. XII.

(2) D'Argens, *Philosophie du bon sens*, réflex. II, ch. VIII, note.

questions métaphysiques ? Non, sans doute; car ils ne tardèrent pas à voir que le problème de la nature des genres et des espèces en contient beaucoup d'autres, et que, suivant l'opinion pour laquelle on se décide, on se trouve bientôt entraîné fort loin par l'impérieuse logique, et dans les voies les plus différentes.

Il n'y a pas de science qui n'ait l'être pour matière. Aristote l'a dit, il y a bien longtemps, avec cette sagacité qui ne lui a jamais fait défaut. Cette question se pose donc avant toute autre : Qu'est-ce que l'être ? Si l'être est défini ce qu'il y a de plus général, il faut le chercher au delà des genres et des espèces, qui ne doivent posséder l'être que par participation; il faut s'élever jusqu'aux *généralissimes*, et, parmi ces *généralissimes*, en trouver un qui les comprenne tous. Celui-là sera l'être unique, l'être parfait, et, à proprement parler, le seul objet de la science. Si l'être est pris pour ce qu'il y a de moins général, il faut aller à sa rencontre au-dessous des genres, au-dessous des espèces, et ne s'arrêter qu'à l'individu proprement dit. Ces deux définitions absolument contraires auront dans notre moyen âge, comme dans tous les temps, un nombre à peu près égal de partisans obstinés. Pour les distinguer les uns des autres, on appela réalistes, dès le XIIe siècle, ceux des maîtres de logique qui, voyant dans l'unité suprême le fondement substantiel, le sujet de tous les nombres subalternes, semblaient à leurs adversaires réaliser une pure abstraction. D'autre part on désigna par l'épithète de nominalistes les logiciens de l'autre secte, ceux qui, sans contester les rapports, les similitudes naturelles des choses numérables, niaient toutefois qu'il y eût entre elles identité de substance, et paraissaient ainsi réduire à de simples noms tout ce qui se dit généralement des choses.

Ces qualifications seront dans la suite rendues plus claires. Mais, qu'on le remarque bien, si la question de la nature des genres et des espèces est, pour ainsi parler, un terrain sur lequel les réalistes et les nominalistes se donnent rendez-vous pour se combattre, ni les uns ni les autres n'ont sur ce terrain leur séjour ordinaire : ils y arrivent des points les plus opposés. On comprend donc qu'il n'est pas indifférent d'accepter l'être pour ce qu'il y a de plus général ou pour ce qu'il y a de plus individuel. Non-seulement ces deux acceptions de l'être sont la base de deux méthodes scientifiques, mais encore l'objet de la science n'est pas le même pour l'une et pour l'autre méthode. Apprécions maintenant, en peu de mots, quelles peuvent être les conséquences de cette contradiction.

Prenons d'abord la thèse des réalistes : l'être est ce qu'il y a de plus général ; et remontons avec eux les degrés métaphysiques. Où arrivons-nous ? A ce qui est simplement et sans aucune combinaison l'être en soi, c'est-à-dire à l'αὐτοζῶον des Alexandrins. Mais comment s'explique-t-on sur la nature de ce genre suprême ? Est-il déterminé ou simplement indéterminé ? S'il est indéterminé, il ne donne pas l'être en acte ; il donne seulement l'être en puissance. Or, comme il est défini l'unique source de l'être, tout ce qui est participe de son essence ; donc rien de ce qui est n'est en acte : négation insensée, à laquelle nous ne devons pas nous arrêter davantage. Prenons-le donc pour l'être déterminé. L'être déterminé, considéré comme le principe et le fondement de toute existence, s'étend jusqu'aux limites des êtres déterminés comme lui, par lui, et hors de lui rien n'est, rien n'apparaît. Cette réalité première contient, en effet, suivant les prémisses, l'essence des généralissimes, qui

contiennent l'essence des genres, qui contiennent l'essence des espèces, qui contiennent l'essence des individus : d'où il suit que les généralissimes, les genres, les espèces, les individus, subsistent non-seulement par cette réalité première, mais encore en elle, puisque l'esprit même ne peut rien concevoir hors d'elle, si ce n'est le néant. Or, quel que soit le nom que l'on donne à cette détermination suprême de la substance, il est évident que toute distinction, toute différence, ne peut être en elle qu'un mode externe. Que ce mode soit permanent, ou qu'il soit simplement accidentel, il n'importe ici. Que l'un puisse être sans le multiple, ou que le multiple soit l'acte nécessaire et primordial de l'un produit hors de sa cause, c'est un autre problème. Ce qui doit être avoué, professé par tous les réalistes conséquents, c'est que leur être premier est réellement, substantiellement, le seul être, et que les généralissimes, les genres, les espèces, les individus, sont des parties intégrantes de cet être ; si même ils ne sont pas moins encore, nous voulons dire de trompeuses et mobiles apparences, sous lesquelles la vérité se dissimule à notre intelligence imparfaite, qui suppose l'un, mais ne le connaît pas. Or, cette doctrine n'est-elle pas celle qu'Aristote met au compte de Parménide ; celle qui, dans l'histoire de la philosophie moderne, porte le nom de Spinosa ? Assurément nous aurons lieu d'établir plus d'une distinction entre les réalistes rigides et les réalistes relâchés ; mais nous n'en sommes pas encore à l'examen des systèmes : nous ne nous occupons, en ce moment, que de prévoir où peuvent aboutir les deux voies entre lesquelles nos docteurs ont à choisir.

Retournons-nous maintenant vers les nominalistes. Ils disent que l'être est ce qu'il y a de plus individuel. Cet homme, ce cheval, cette maison, voilà trois êtres. Mais

cet homme qui est Socrate et cet homme qui est Platon n'ont-ils pas quelque chose de commun ? Ils appartiennent à la même espèce, à l'humanité. En outre, les individus appartenant à l'espèce humaine n'ont-ils pas quelque chose de commun avec ce cheval et avec les autres individus de l'espèce chevaline ? Oui, sans doute : on dit que les uns et les autres sont du genre animal. Enfin tous les individus du genre animal n'ont-ils pas quelque chose de commun avec cette pierre, cet arbre, cette maison ? Assurément : cette maison est, cet arbre est, ce cheval est, comme Platon et Socrate sont ; ce qu'ils ont de commun c'est d'être. Or, ce qui paraît ainsi commun à tous les individus de toutes les espèces, de tous les genres, n'est-il pas une réalité ? Si l'on répond que le fondement réel manque à toute définition collective, toute science est vaine, il n'y a pas de science ; en effet, toute science suppose un objet susceptible d'être défini, c'est-à-dire comparé sous quelques rapports à d'autres objets qui lui ressemblent. Or, comment définir Socrate, par exemple, si ce qui se dit premièrement de cette substance et de toutes les autres, si l'existence même de Socrate n'est pas réelle, ou bien n'est, comme réalité, qu'un son de voix ? Mais on ajoute : le son de voix exprime une idée qui, sans être la représentation de quelque nature universelle, n'est pas toutefois dépourvue de fondement réel, puisqu'elle vient des choses diverses dont elle représente les similitudes perceptibles. Ainsi les espèces, les genres et ce qu'il y a de plus général, tout cela n'est pas la substance, puisque la substance est, à proprement parler, l'individu ; mais tout cela est clairement, distinctement conçu comme inhérent à ces natures individuellement déterminées qui forment collectivement l'ensemble des êtres. Ainsi raisonnent les nominalistes éclairés. On

les a nommés, de notre temps, conceptualistes, pour exprimer que leur opinion bien comprise n'est pas la négation extravagante de tout ce qui sert de fondement à la notion des espèces et des genres. Il était peut-être inutile, au point de vue de l'histoire, de faire cette distinction. Les anciens, quoique très-subtils, ne l'ont pas faite. « Quelques-uns, dit Albert le Grand, ont prétendu « que les universaux n'existent pas, au titre d'essences « universelles, ailleurs que dans l'intellect humain. On « les appelait *Nominalistes* (1). » Il est douteux que, durant tout le moyen âge, personne ait jamais pris à son compte la thèse du nominalisme réduite à l'absurde.

Quoi qu'il en soit, le réalisme, le nominalisme, le conceptualisme, voilà donc les trois doctrines dont nous avons à raconter les fortunes diverses. Nous apprécierons plus loin ces doctrines; nous exposerons sans aucune réserve, sans aucun détour, les motifs qui nous en font accepter une et rejeter les autres. Mais, avant de commencer l'analyse des nombreux traités que les scolastiques nous ont laissés sur cette question de la nature des genres et des espèces, nous devions faire voir combien elle importe. « Les expressions de ce problème, « comme l'a fort bien dit M. Cousin, varient suivant les « diverses époques de la philosophie et de la civilisation. « Les données en sont plus ou moins rigoureusement « développées; mais ce problème est toujours celui qui, « à toutes les époques, tourmente et féconde l'esprit « humain, et, par les diverses solutions qu'il soulève,

(1) « Sunt tamen... dicentes quod in solis intellectibus sunt illa (genera) quoad nos, quæ utrum sint et quomodo se habeant solus scit intellectus. Et tale esse in intellectu universalia habere dixerunt illi qui vocabantur *Nominales*, qui communitatem (ad quam particularia universalium, de quibus dicuntur ipsa universalia, referuntur) tantum in intellectu esse dicebant. » (*Liber de Prædicabilibus*, tract. II, cap. II.)

« engendre toutes les écoles. Il se teint en quelque sorte « de toutes les couleurs du temps où il se développe ; « mais partout il est le fond duquel partent et auquel « aboutissent les recherches philosophiques. Il a l'air de « n'être guère qu'un problème de psychologie et de « logique, et, en réalité, il domine toutes les parties de « la philosophie ; car il n'y a pas une seule question qui, « dans son sein, ne contienne celle-ci : tout cela n'est-il « qu'une combinaison de notre esprit, faite par nous, à « notre usage, ou tout cela a-t-il, en effet, son fonde- « ment dans la nature des choses (1) ? » En d'autres termes, toute doctrine philosophique a pour base et pour sommet une déclaration sur la nature des universaux. Il ne faut donc pas s'étonner si les deux écoles entre lesquelles se partagent la plupart des philosophes, et que l'on a de nos jours nommées l'école de l'idéalisme critique et l'école de l'idéalisme transcendantal, ont été fondées sous d'autres noms au moyen âge ; et, puisque les tempéraments divers des esprits veulent qu'ils se querellent sans cesse, il ne faut pas non plus s'étonner si l'inévitable, le fatal débat s'est engagé, dans notre moyen âge, sur ces trois questions énoncées, mais non résolues dans l'épître préliminaire de l'*Isagoge* de Porphyre : Les genres et les espèces subsistent-ils ou consistent-ils simplement en de pures pensées ? Comme subsistants, sont-ils corporels ou incorporels ? Sont-ils enfin, comme corporels, séparés des objets sensibles, ou sont-ils dans ces objets, formant avec eux quelque chose de coexistant ?

Ce n'est pas Aristote, c'est bien Porphyre qui signala ces questions aux premiers scolastiques : en les avertissant qu'elles sont obscures, il les leur recommanda. Mais

(1) *Introd. aux ouv. inéd. d'Abél.*, p. 68.

aussitôt qu'elles furent introduites au sein de l'école, qu'arriva-t-il ? Du premier élan, quelques esprits vigoureux franchirent tous les espaces intermédiaires et se portèrent jusqu'aux extrêmes limites du réalisme. On vit alors à quoi l'on s'engageait en suivant ce parti. Ce fut la logique de Jean Scot qui compromit, dès l'ouverture des écoles, la solution réaliste du problème ; mais, en la compromettant, elle démontra que Porphyre avait à bon droit considéré cette affaire comme étant des plus graves. Roscelin vint ensuite, qui, dit-on, prétendit justifier les conclusions extrêmes du nominalisme, ou qui plutôt, par le ton railleur de ses discours, donna plus d'une fois à ses adversaires l'occasion de le dénoncer comme un délirant sceptique. Quels qu'aient été ses vrais sentiments, Roscelin mourut avec la plus fâcheuse renommée, et son exemple servit à prouver que l'opinion la plus contraire à celle de Jean Scot n'est pas moins dangereuse. Ainsi l'on fut dès l'abord averti qu'il fallait s'engager avec une égale prudence dans l'une et dans l'autre voie. C'est pourquoi l'on ne tarda guère à demander à la logique les solutions les plus subtiles, non les plus rigoureuses. Mais le génie de l'homme ne peut être toujours contenu par la crainte ; son instinct est d'oser, même de trop oser : nous verrons donc reparaître, non sans éclat, dans les écoles du XIIIe siècle, quelques philosophes téméraires. Leur coryphée sera Jean Duns Scot.

CHAPITRE V.

Conclusions diverses de Platon et d'Aristote sur le problème scolastique.

Quand on veut désigner les deux plus glorieux maîtres des deux écoles entre lesquels s'est toujours partagée la foule des philosophes, on a coutume de nommer Aristote et Platon. Jamais ils n'ont exercé plus d'empire sur les esprits que durant notre moyen âge. On les connut d'abord très-mal, surtout Platon : on ne connut guère qu'un Platon mutilé, défiguré par ses apologistes ou par ses critiques. Il est vrai néanmoins que, dans ce moyen âge, où l'on n'était guère capable de penser par soi-même, Aristote et Platon furent les chefs réels des deux armées belligérantes. « Nous sommes des nains, » disait Bernard de Chartres au XIIe siècle, « des nains assis sur des « épaules de géants (1). » Ces géants, que Bernard n'avait pas besoin de nommer, puisque de son temps on n'en connaissait pas d'autres, c'était Platon, c'était Aristote. Nous ne pouvons donc pas aller au delà sans dire quelle avait été l'opinion de Platon et quelle avait été celle d'Aristote sur les problèmes controversés.

Dans une lettre écrite à Boëce sous le nom du roi Théodoric, Cassiodore qualifie très-exactement l'un et l'autre de ces philosophes. Platon est, dit-il, un « théo-

(1) Joann. Sarisberiens., *Metalogicus*, lib. III, cap. IV.

« logien, » Aristote un « logicien. » On ne saurait mieux dire. Bien au-dessus de ce monde terrestre où tout est changeant, éphémère, les plus anciennes fables plaçaient un autre monde, immuable séjour d'existences éternelles. C'est là, dans cette région inaccessible, dont l'imagination ne peut elle-même mesurer l'étendue, que Platon transporte la science, la science de l'être et la science des êtres, lui donnant de nouveau pour mandat, comme s'il avait oublié le châtiment fameux de Prométhée, de pénétrer les mystères divins. Suivant Platon, le sage dédaigne l'étude des choses qui naissent pour mourir. S'il doit tenir quelque compte des notions qui lui viennent par les sens du corps, c'est une obligation qu'il subit avec la tristesse de la honte : sa pensée veut s'affranchir de tout lien terrestre, pour comprendre elle-même, sans l'humiliant et vain concours des sens, la cause et la raison des choses. « Viens, dit-il, ô Théétète, « apprendre ce que c'est que la vérité; mais ne laisse « approcher de nous aucun profane : les profanes sont « ceux qui ne croient vrai que ce qu'ils tiennent dans leurs « mains. » Ne rien toucher et ne rien voir; simplement penser, simplement rêver : telle est, suivant Platon, la méthode des sages. Comme ce n'est pas là rechercher la vérité, mais la décréter, cette méthode semble d'une pratique facile. Cependant il n'y a pas une clarté suffisante dans les termes dont Platon a fait usage pour déclarer son sentiment sur la valeur des espèces et des genres : c'est une question qu'il a souvent traitée, et néanmoins les plus recommandables de ses interprètes ont diversement exposé sa doctrine.

Il y a trois manières de considérer l'universel, genre ou espèce : avant les choses, dans les choses, après les choses.

Platon estime que les universaux, espèces ou genres, sont nécessairement avant les choses, comme principes de génération, et jouissent comme tels d'une existence propre et permanente, tandis que les individus soumis à la loi du mouvement, n'ayant rien de fixe, de stable, sont de pures apparences de l'être. De même que l'intelligence humaine conçoit l'idée, et, avec l'idée, juge, qualifie les phénomènes qui se présentent aux sens du corps, ainsi l'intelligence divine, qui possède tout l'être, le communique à ses idées, et plus tard celles-ci, venant joindre la matière, qui est définie le sujet commun de toute génération, attribuent aux objets sensibles la forme sous laquelle ils semblent être. Voilà ce que Platon déclare dans plusieurs de ses *Dialogues*. Si cette déclaration renferme simplement une analyse idéologique de l'intellect divin, elle n'exprime pas autre chose que ceci : Dieu pensa le monde avant de lui donner sa forme actuelle. Ou, en d'autres termes, les espèces ou idées étaient en Dieu de toute éternité ; et, dans le temps, par un acte de sa libre volonté, Dieu a revêtu l'objet passif de certaines formes, qui sont les images périssables de ses pensées éternelles. Est-ce donc là toute la doctrine de Platon sur les idées divines ?

Ces idées étant admises, on se demande quelle est, au sens de Platon, leur manière d'être, et l'on rencontre dans ses *Dialogues* plus d'un endroit équivoque où cette question semble diversement résolue. Dans l'antiquité même, la recherche du véritable sentiment de Platon sur la nature des idées divines fut considérée comme une affaire pleine de difficultés. Nous rappellerons ici que, suivant Aristote, les idées platoniciennes ne sont pas de simples concepts ; qu'elles sont des formes éternellement réalisées hors de l'intelligence pure, séparées d'elle comme

des choses, et constituant un ensemble d'êtres intermédiaires qui s'appelle le monde archétype. C'est ainsi que, sur le témoignage d'Aristote en sa *Métaphysique,* Tertullien et la plupart de nos docteurs du XIIe et du XIIIe siècle ont exposé la doctrine de Platon en ce qui regarde la manière d'être des idées divines. Mais cette interprétation n'avait pas eu pour elle Plutarque, Alcinoüs, les Alexandrins : ni Plotin, ni Porphyre, ni Jamblique, ni Proclus, n'avaient entendu que Platon eût essentiellement distingué l'intelligence divine des idées divines ; et, quand s'élevèrent les doctes débats du XVe siècle, on vit le cardinal Bessarion, Marsile Ficin, J. Pic de la Mirandole, repousser énergiquement, au nom de Platon, le système qui lui avait été, dirent-ils, injurieusement attribué, soit par l'auteur de la *Métaphysique,* soit par ses disciples, Albert le Grand et saint Thomas. C'est une protestation à laquelle se sont associés plus tard, avec une remarquable loyauté, les péripatéticiens Charpentier et Antoine Arnauld. Ajoutons, toutefois, que Jules-César Scaliger ne se laissa pas convaincre par toutes les raisons données contre l'existence du monde archétype, et qu'aujourd'hui même plus d'un philosophe versé dans la doctrine de l'Académie hésite à résoudre cette question : Platon place-t-il l'officine des formes exemplaires (1) dans l'intelligence divine, ou la place-t-il hors de cette intelligence, considérée comme une cause absolument pure, en laquelle ne subsiste rien qui soit limité, contingent, accessoire et conséquemment déterminé (2) ?

(1) « *Officinam exemplarium :* » ingénieuse expression de Charpentier ; *Platonis cum Aristotele in univers. philos. comparatio,* part. I, p. 196.

(2) Voir à ce sujet M. Henri Martin, *Études sur le Timée de Platon,* t. I, p. 6 et suiv. M. Henri Martin combat l'interprétation de Bessarion et de Ficin, reproduite par M. Ritter et par un récent interprète du *Timée,* M. Stallbaum.

Cette controverse ne peut nous être indifférente, et nous y reviendrons plus d'une fois ; mais, ce qui nous intéresse davantage, c'est d'établir que, séparées ou non séparées de l'intelligence divine, les idées sont définies par Platon des essences, des êtres, ὄντα, qui subsistent avant les choses, hors des choses. Or, cela se comprend-il bien ? Pour rendre plus clairs les termes de la thèse platonicienne, peut-être devons-nous déjà faire connaître cette distinction de la matière et de la forme, sur laquelle reposent tous les systèmes ontologiques des anciens. Platon croit à la coexistence originelle de deux principes : l'un, la matière informe ; l'autre, l'esprit, artisan de toutes les formes. Il imagine donc qu'au commencement, c'est-à-dire avant la génération du composé, la matière et la forme étaient dans leurs causes, parce que rien ne procède de rien. Or, c'est la matière qui, dans toute composition, fournit le subsistant, ὑποκείμενον ; c'est l'idée qui donne l'essence, ou, pour autrement parler, la vie. Ainsi les idées étaient avant les choses, les essences avant la détermination phénoménale du composé. Ce système nous semble erroné : nous ne pouvons ne pas nous inscrire contre ce mysticisme ontologique ; mais nous n'hésitons pas à reconnaître qu'une telle manière de voir, ou plutôt de concevoir les principes, est une des plus ingénieuses hypothèses que puisse imaginer l'intelligence égarée dans les vastes champs du possible. On ne saurait s'y tromper ; la loi qui dirige tout, gouverne tout, dans le monde idéal de Platon, c'est la pensée de l'homme arbitrairement substituée à la mystérieuse volonté de Dieu. Mais qui peut se défendre d'admirer l'art merveilleux avec lequel cette pensée téméraire mesure et distribue l'être à toutes ses créatures ?

Maintenant, que sont les idées à l'égard des choses ?

Ou, pour parler plus clairement, que sont les genres, les espèces, les universaux, considérés comme attribuant au composé, dans la nature, l'être et les autres manières d'être plus ou moins universelles? Ce problème semble déjà résolu. En effet, si les genres et les espèces sont vraiment des essences au titre d'idées divines, l'acte de la volonté suprême par lequel la matière a été informée n'a pas dû modifier la nature de ces idées, et stables, permanentes avant le temps, elles n'ont pu devenir, depuis la génération des choses, muables et changeantes comme ces choses. Donc les essences universelles subsistent éternellement hors des choses. Mais comment les choses sont-elles? Elles sont par l'alliance de la matière et de certaines formes représentatives, que l'on peut comparer aux idées ainsi que des copies à des modèles, et qui, terrestres et non divines, éprouvent toutes les vicissitudes de leur substant (1). Or, quel est le premier en ordre de ces universaux? C'est le plus général des généralissimes, c'est-à-dire l'être : en conséquence, « *les* « *choses produites* ne sont pas, à proprement parler, des « êtres; elles ne se rattachent qu'indirectement à l'être « par leur ressemblance avec les êtres éternels, c'est-à- « dire avec les idées, et leur naissance dans l'être indé- « terminé, c'est-à-dire dans le *lieu*. Elles naissent sans « cesse et ne sont jamais. Elles sont perceptibles, non « par l'intelligence, mais par l'opinion, à l'occasion de la « sensation irraisonnable... Les choses éternelles seules « appartiennent au domaine de l'intelligence et de la

(1) « Platonicæ ideæ, secundum suam perfectionem summam, sunt in sola mente primi opificis Dei, nec hoc modo cadunt in existentiam rerum, sed in hoc tantum deprehenduntur per imaginem quæ partibus materiæ communicatur, et in his adumbrata res singulas efficit numero differentes. » Charpentier, *Platonis cum Aristot. comparatio*, part. I, p. 212.

« science (1). » Tels sont les termes d'un interprète contemporain.

Un des principes auxquels Platon est le plus fermement attaché est celui-ci : l'être ne peut se dire qu'au sens figuré des choses qui subissent la loi fatale de la dégénérescence et de la corruption. Aussi ne refuse-t-il pas de considérer les individus comme doués d'une certaine manière d'être, en ce qu'ils tiennent leur forme des idées ; mais il recommande sans cesse à ses auditeurs de ne pas se laisser abuser par les imperfections du langage humain, et de ne pas confondre ce qui est en soi, avec ce qui représente, dans le sensible, dans le périssable, les exemplaires intelligibles et permanents. Cependant il y a sur ce point quelque incertitude. Quand les idées communiquent à la matière subjacente l'essence, la forme sous laquelle les individus apparaissent, comment s'opère cette communication ? Suivant un certain mode que Platon appelle μέθεξις, participation ; et il dit que les formes participent des idées, mais ne leur sont pas identiques en nature. On convient de cela, bien qu'on ne s'explique guère comment cette participation peut avoir lieu sans que les idées deviennent parties des choses; mais où l'on ne s'accorde pas aussi bien, c'est quand il s'agit d'établir jusqu'à quel point les essences idéales demeurent séparées, dans le temps, des essences subalternes, incorporées à la matière. M. Cousin exprime ainsi l'opinion de Platon : Les espèces et les genres, ayant informé les objets sensibles, en sont, « sinon « séparés, du moins séparables (2). » Suivant M. de Rémusat, Platon pense que si les genres attribuent à la

(1) M. Henri Martin, *Études sur le Timée*, t. I, p. 25.
(2) *Introd. aux ouvr. inédits d'Abélard*, p. 62.

matière quelque chose d'eux-mêmes, en lui donnant la forme, ils demeurent néanmoins absolument séparés des objets, comme une cause permanente doit l'être de ses effets périssables (1). L'interprétation de M. de Rémusat a pour elle ce passage du *Phédon :* « Ne semble-t-il pas « que c'est aux choses qui sont en composition, et qui « sont composées de leur nature, qu'il appartient de se « résoudre dans les mêmes parties dont elles se com- « posent, et que, s'il y a des êtres qui ne soient pas « composés, ils sont les seuls que cet accident ne peut « atteindre ? — Cela me paraît très-certain, dit Cébès. « — Les choses qui sont toujours les mêmes et dans le « même état, n'y a-t-il pas bien de l'apparence qu'elles « ne sont pas composées? Et celles qui changent toujours, « et ne sont jamais les mêmes, ne paraissent-elles pas « composées nécessairement? — Je le trouve comme toi, « Socrate. — Allons tout d'un coup à ces choses dont « nous parlions tout à l'heure. Tout ce que, dans nos « demandes et dans nos réponses, nous caractérisons en « disant qu'il existe, tout cela est-il toujours le même « ou change-t-il quelquefois ? L'égalité absolue, le beau « absolu, le bien absolu, toutes les existences essentielles « reçoivent-elles quelquefois quelque changement, si « petit qu'il puisse être; ou chacune d'elles, étant pure « et simple, demeure-t-elle ainsi toujours la même en « elle-même, sans jamais recevoir la moindre altération, « ni le moindre changement? — Il faut nécessairement, « répondit Cébès, qu'elles demeurent toujours les « mêmes, sans jamais changer. — Et que dirons-nous de « toutes les choses qui réfléchissent plus ou moins l'idée « de l'égalité et de la beauté absolues, hommes, chevaux,

(1) *Abélard*, t. I, p. 348.

« habits, et tant d'autres choses semblables? Demeurent-
« elles toujours les mêmes, ou, en opposition aux pre-
« mières, ne demeurent-elles jamais dans le même état,
« ni par rapport à elles-mêmes, ni par rapport aux
« autres? — Non, répondit Cébès, elles ne demeurent
« jamais les mêmes. — Or, ce sont des choses que tu peux
« voir, toucher, percevoir par quelque sens; au lieu
« que les premières, celles qui sont toujours les mêmes,
« ne peuvent être saisies que par la pensée; car
« elles sont immatérielles et on ne les voit pas. — Cela
« est très-vrai, Socrate, dit Cébès. — Veux-tu donc,
« continue Socrate, que nous posions deux sortes de
« choses? — Je le veux bien, dit Cébès. — L'une visible
« et l'autre immatérielle; celle-ci toujours la même,
« celle-là dans un continuel changement? — Je le veux
« bien, dit Cébès (1). » Si long que soit ce passage, nous avons cru devoir le reproduire plutôt que tout autre du *Phèdre*, de la *République*, du *Théétète*, du *Parménide*, du *Timée*, où se trouve exposée la même doctrine; ce passage contient, en effet, pour qui l'examine avec attention, le système complet de Platon sur les espèces et les genres.

Avant les choses sont les idées, pures, simples, dont rien ne s'altère, dont rien ne change jamais. Dans les choses sont les copies plus ou moins imparfaites de ces idées, qui, ne demeurant jamais dans le même état, appartiennent à une autre série d'êtres. Ce qui est simple est uniforme, existant par soi-même, αὐτὸ καθ'αὑτὸ, *existens ipsum per ipsum*, pour employer les termes de la traduction de Ficin; mais, puisque tout autre est la nature de ce qui est composé, comment, dans le domaine du

(1) *Œuvres de Platon*, t. I, p. 233, de la trad. de M. V. Cousin.

sensible, l'uniforme pourrait-il se trouver inhérent ou même adhérent au multiforme ? Enfin, après les choses sont les universaux intellectuels, que la raison est seule capable de concevoir : et encore cette raison, considérée comme appartenant à tous les hommes, ne possède-t-elle qu'une notion très-grossière des idées, des formes, des raisons premières de toute existence déterminée ; car, ainsi que le fait observer J. Pic de La Mirandole, le degré suprême de la perfection contemplative ne peut être atteint, suivant Platon dans le *Timée*, que par les dieux et par quelques natures privilégiées.

Que cela soit dit sur la doctrine de Platon. Interrogeons maintenant Aristote sur les mêmes problèmes.

Il y a beaucoup moins d'obscurité dans le langage de ce philosophe. Autant Platon affecte de mépriser les choses de la nature, autant Aristote s'en rapproche et en recommande l'étude. Hâtons-nous donc de quitter la région des nuages, la patrie des fantômes, et venons, sous la conduite d'Aristote, observer attentivement le monde des phénomènes.

Nous avons déjà dit que le maître de l'école péripatéticienne place la philosophie première au sommet de la science. Avant d'être vraiment philosophe, on est logicien, on est physicien ; en d'autres termes, avant de connaître, on essaye de connaître, au moyen de l'hypothèse et au moyen de l'expérience : ce sont là les degrés de l'initiation péripatéticienne. Recherchons donc premièrement, dans les traités de logique qui portent le nom d'Aristote, quelle a été son opinion conjecturale sur la nature des espèces et des genres.

Au début des *Catégories,* Aristote définit la substance, οὐσία, non pas ce qu'il y a de plus général, mais ce qu'il y a de plus individuel. On a souvent

cité ces premières lignes du chapitre III des *Catégories* : Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἥ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε εν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος, καὶ τὶς ἵππος, la substance supérieure, « première, proprement dite, est celle qui ne se dit pas « d'un sujet et n'est pas dans un sujet, comme *cet* homme, « *ce* cheval. » Cette langue n'est plus celle que parlait Platon. Quand le divin Platon désire savoir ce que sont les choses dont se compose notre univers, il descend l'échelle des êtres, et, chemin faisant, il observe comment les natures supérieures communiquent aux natures subalternes une part moindre de l'essence qu'elles ont reçue : ainsi le premier objet de la connaissance, qui est Dieu lui-même, est-il défini par lui l'être premier ; quant à cet homme, à ce cheval, qu'il voit à peine, c'est l'être infiniment amoindri. Aristote procède tout autrement. Pour apprendre tout ce qu'il ignore, il remonte l'échelle que Platon descend : ainsi les idées les moins générales étant celles qu'il recueille les premières, il appelle substance première ce qui lui fournit la première notion de l'être, c'est-à-dire le particulier, l'individu. Cet homme est, ce cheval est : voilà une proposition qui lui semble universellement admise.

Mais, outre cet homme qui est, et qu'on appelle Socrate, il y a cet autre homme qui est, et qu'on appelle Callias. L'être n'est donc pas absorbé par tel ou par tel individu, puisqu'il se dit de tous les individus qui possèdent l'existence. Ainsi s'expriment quelques commentateurs réalistes, et, confondant l'être et la substance, ils partent de cette confusion pour déclarer qu'Aristote et Platon ne leur paraissent pas très-éloignés de s'entendre. Mais il ne faut pas se fier à l'apparence. Si l'on peut, en effet, avec la permission de la saine logique et

d'Aristote, définir l'essence ou l'être ce qui se retrouve, au même titre, chez tous les individus, chez tous les étants, il faut bien prendre garde que cette définition de l'essence n'est pas celle de la substance. A tous les individus, il est commun d'être : qui en doute ? Mais, on ne le voit pas moins clairement, il y a quelque chose de personnel à chacun d'eux, c'est d'être celui-ci et non celui-là, et voilà le propre de toute substance, qui est d'être elle-même. La substance n'est donc pas ce qui se dit des uns et des autres; elle est ce qui constitue la personnalité de chacun. Autant de choses qui sont, autant de natures indivisibles, autant de substances distinctes, séparées.

Nous venons de mettre au compte des interprètes réalistes des *Catégories* cette confusion de l'être et de la substance, οὐσία, qui donne, en définitive, le pur spinosisme. Le spinosisme est assurément la doctrine la plus contraire au péripatétisme. Reconnaissons, toutefois, qu'Aristote a lui-même offert un spécieux prétexte aux interprétations erronées qui ont été faites de sa doctrine. Ainsi il vient de dire que la substance est l'individu proprement dit. Or, il place la substance au nombre des catégories de l'être, et, dans les *Catégories* comme dans la *Métaphysique*, il répète surabondamment qu'aucune des catégories de l'être n'est en soi quelque chose de réel. Donc, peut-on conclure, la substance n'est pas elle-même quelque réalité, ou, si la substance est réelle, comme toute catégorie est un attribut général de l'être, la substance est toute substance, et ce tout est réel. On aurait bien de la peine à défendre ici le langage d'Aristote. Cependant il est moins difficile de l'expliquer. Aristote désigne, en effet, par le même terme ce qui est le plus individuel et ce qui est le plus général; mais, il faut y

prendre garde, ce qui est commun à toute chose, suivant le philosophe, c'est d'être une chose et de n'être pas une autre chose : la substance n'est donc pas ce qui se communique à tous les étants ; mais ce qui est commun à tous les étants, c'est que chacun est une substance. Ainsi la substance, considérée comme un tout composé de matière et de forme, est véritablement individuelle et réelle, et, d'autre part, elle est ce qu'il y a de moins individuel, de moins réel, quand on fait emploi de ce mot « substance » pour signifier ce qui se dit de tous : en effet, ce qui se dit de tous n'est pas dans un ; il n'y a pas un être qui soit la substance une, la substance universelle. Cette importante distinction avait été faite dès le XIIIe siècle ; elle a été reproduite par Locke (1), et plus récemment encore par M. de Rémusat (2).

Après cette distinction, nous devons en faire une autre. La substance étant prise pour ce qui se dit de tous n'est pas, suivant Aristote, une chose réelle, une essence. Mais, prise pour ce qui se dit d'un seul, de Socrate, par exemple, est-elle bien alors une chose, une réalité ? Il faut n'adopter aucune définition avant d'avoir prévu tout ce qu'on en peut faire sortir : le Docteur subtil est aux écoutes, avec son cortége d'effrénés logiciens, et, si l'on n'y prend garde, assurément on leur fournira des arguments contre le véritable péripatétisme. Non, jamais il n'est permis de compter la substance au nombre des choses, pas même lorsqu'elle est prise pour ce qui se dit de Socrate. C'est ce que prouvera Guillaume d'Ockam (3), et il importe de penser sur ce point comme lui. Le langage ordinaire peut sans doute confondre la chose, l'in-

(1) *Essai phil.*, liv. III, ch. III.
(2) *Abélard*, t. I, p. 334.
(3) *Quodlibeta*, quintum quodlib., quæst. 23.

dividu, la substance. Dans la plupart des cas, Aristote se sert indifféremment de ces mots pour désigner Socrate, et nous avons fait, nous ferons comme lui. Cependant il faut considérer, d'une part, que la logique ne reconnaît pas de synonymes ; d'autre part, qu'une concession faite imprudemment peut avoir, en logique, les conséquences les plus graves. Ainsi, la substance est, dit-on, le nom de la première catégorie ; on démontre ensuite que toute substance est individuelle, et l'on ajoute que l'individu seul est une nature, une réalité. Donc, s'écrient aussitôt les logiciens du parti réaliste, voilà tout au moins une catégorie qui compte au nombre des choses existant hors de l'âme : *Individuum est res extra animam per Philosophum in Prædicamentis, qui dicit quod est substantia, quæ proprie et principaliter est* (1). Il faut leur répondre qu'Aristote n'a pas commis une semblable étourderie. En effet, à quoi répondent véritablement ces mots « individu, substance ? » S'ils désignent une chose, quelle chose désignent-ils ? La chose c'est, à la rigueur des termes, Bucéphale ou Socrate, mais ce n'est pas la substance, l'individu. Ainsi donc, suivant le sens commun et suivant Aristote, la substance, prise comme la manière d'être prédicamentale de toute chose individuelle, n'est pas plus une chose, une réalité, que la substance prise pour ce qu'il y a de plus général, et, en définitive, il revient au même (que l'on nous permette d'employer cette locution scolastique) de prendre la substance de telle ou de telle façon, la substance universellement ou individuellement considérée ne pouvant jamais être, en logique, sinon en physique, qu'un pur prédicament, c'est-à-dire un concept. « *Individuum, ex*

(1) *Quodlibeta*, quintum quodlib., quæst. 23.

quo componitur prædicamentum, non est res extra animam : » c'est la conclusion de Guillaume d'Ockam. Elle est parfaitement légitime. Nous ne voulons aborder en ce moment aucun détail de la controverse scolastique ; mais nous avons jugé nécessaire d'écarter une objection qu'on a faite, qu'on a cru fondée, et qui n'est autre chose qu'un pur sophisme. Aristote est rarement obscur ; mais, s'il l'est quelquefois, jamais il ne se contredit assez grossièrement pour fournir une majeure à la thèse réaliste.

Ces distinctions établies, disons, avec les nominalistes, que la forme actuelle de la substance est, de l'avis d'Aristote, ce qui constitue la quiddité de toute chose individuellement déterminée. Mais est-il vrai que les individus possèdent seuls cette quiddité, ce τί ἐστι καὶ τόδε τι qui est l'objet premier de la science ? Une espèce, par exemple, est bien celle-ci et non celle-là, et, en outre, par un simple changement qui n'altère pas sa nature, l'espèce peut recevoir les contraires, propriété fondamentale de la substance. Ainsi, l'humanité semble se distinguer de l'asinité par un *quid* qui n'appartient à aucune autre espèce. De plus, l'humanité, l'asinité, sont des espèces différentes ; et, cependant, elles ne sont pas moins et pas autrement espèces l'une que l'autre. Cela est incontestable. Quelques-unes des propriétés de la substance, Aristote le reconnaît, conviennent aux espèces, aux genres. Mais toutes ne leur conviennent pas. Ainsi, toute substance première est composée de matière et de forme : l'union d'une matière et d'une forme est ce qui donne une substance. Or, on peut attribuer pour matière à l'espèce la matière des individus qu'elle désigne, et trouver, en outre, dans le genre, sa forme essentielle. Mais que fait-on, lorsqu'on emprunte ainsi la matière aux individus

et la forme au genre, pour constituer l'espèce réelle ? On se met à la place de l'artisan suprême et l'on fabrique un être : ce qui veut dire qu'on réalise une abstraction. Assurément, nous concevons, nous pouvons concevoir, car l'imagination de l'homme est très-féconde, bien d'autres unions de la matière et de la forme que celles dont nos organes sensibles nous attestent la présence au sein de la nature ; mais il nous est défendu d'affirmer que ces concepts représentent fidèlement des choses qui subsistent hors de notre entendement. Qu'on y songe bien : à tous les degrés de généralisation que l'intelligence humaine est capable d'atteindre, elle semble unir une matière et une forme, car elle individualise quelque chose ; mais cela n'est pas une essence, c'est une idée. On peut dire, il est vrai, que cette idée est en acte dans l'intellect, puisqu'au moment où s'accomplit le mélange de telle matière idéale et de telle forme idéale, le composé, qui en est le produit, passe de la puissance à l'acte ; mais on ne peut dire que ce composé, actuel dans l'intellect, soit par cela même actuel dans la nature, dans la région des choses nées, créées, vraiment réelles, car toute union réelle de la matière et de la forme donne un corps, un individu corporel. L'espèce, n'étant pas un individu, n'est donc pas une substance proprement dite ; mais, si l'on peut ainsi parler, elle est une substance seconde, δεύτερα οὐσία.

Qu'est-ce donc qu'une « substance seconde ? » Pourquoi le philosophe ne déclare-t-il pas simplement que l'espèce, ne réunissant pas toutes les conditions propres à la substance, en est un des modes, et rien de plus ?

Il faut ici faire remarquer que les modes ou catégories se disent de la substance, mais ne la désignent pas essentiellement. Ainsi, je demande ce qu'*est* Socrate, et l'on

me répond que c'*est* un homme. Evidemment cette réponse m'apprend ce qu'est Socrate en lui-même ; mais si l'on me répond qu'il est blanc (catégorie de qualité), ou qu'il court (catégorie de situation), on me désigne une des manières d'être accidentelles de Socrate et non pas ce qu'il est essentiellement. Non-seulement, en effet, l'espèce qualifie la substance, mais elle est encore une qualité inhérente à toute substance, bien qu'elle ne soit pas elle-même, par elle-même, une substance, au vrai sens de ce mot. Elle est donc bien nommée substance seconde : d'une part, parce qu'elle veut être scrupuleusement distinguée de tout ce qui subsiste individuellement par l'union réelle d'une matière et d'une forme, et parce qu'il importe, d'autre part, de ne pas la confondre avec ces attributs généraux qui tous adviennent au composé lorsqu'il possède déjà l'espèce, et qui tous, ce qui importe le plus, sont manifestement incapables de recevoir les contraires.

Ce langage est plus clair qu'il n'a paru l'être. La troisième question de Porphyre est ainsi posée : si l'espèce est réelle, est-elle ce qu'elle est hors des individus, ou bien au sein des individus compris en elle ? Aristote commence par établir que l'espèce n'est pas réelle, et toutefois il argumente pour démontrer que l'espèce est inséparablement unie à la substance réelle, c'est-à-dire à l'individu. Cela signifie simplement, comme le fait observer M. de Rémusat, qu'en donnant à certains attributs le nom de substances secondaires, Aristote les considère comme étant de l'être encore, mais de l'être accessoire, lequel, « dès qu'il est conçu hors de la subs« tance, perd la condition de sa réalité (1). » Telle est, en

(1) *Abélard*, t. I, p. 333.

effet, la doctrine d'Aristote. Il dit bien, il est vrai : « Toute « substance paraît désigner une chose, τόδε τι. Pour ce « qui regarde les substances premières, il est indubita- « ble qu'elles désignent une chose.... Quant aux subs- « tances secondes, la dénomination qui leur est attribuée « semble signifier que pareillement elles désignent des « choses, des choses ainsi nommées, l'*homme*, l'*animal*. » Mais il ajoute aussitôt : « Cependant ce n'est là qu'une « apparence, ce n'est pas la vérité, οὐ μέν γε ἀληθές ; elles « désignent plutôt quelque qualité, ἀλλὰ μᾶλλον ποῖόν τι « σημαίνει (1). » Le τόδε τι n'appartient, en effet, qu'à la substance première ; elle est seule vraiment une chose ; elle est la seule union vraie de la matière et de la forme. L'espèce paraît, il faut le reconnaître, posséder ce τόδε τι ; mais elle ne le possède pas : ainsi la substance seconde est inséparable de la substance première ; donc elle n'est rien de plus, quand vous la séparez d'elle, qu'une simple idée.

Cependant, on peut faire la remarque suivante sur le passage des *Catégories* que nous venons de citer : la qualité est, au dire d'Aristote, un de ces attributs généraux de l'être, un de ces modes qu'il distingue, en des termes non équivoques, des espèces et des genres, lorsqu'il établit qu'aux seuls genres, aux seules espèces, peut être attribué le nom de substances secondes, et voici que, par une contradiction singulière, il dit que les espèces, les genres, les substances secondes sont, en quelque façon, des qualités. Cette confusion de termes inquiète l'esprit de nouveau, et rend obscur ce que nous nous étions efforcé d'éclaircir. De nouvelles explications sont donc nécessaires. Elles vont être données : mais que, du moins, de ce

(1) *Catégories*, ch. III, n° 16.

qui précède on retienne ceci : considérés soit comme substances, soit comme qualités, les espèces, les genres, Aristote le déclare expressément, ne sont pas des substances vraies ; la substance vraie, l'être vrai, c'est l'individu. Il est incontestable qu'il y a de l'être au-dessous des espèces et des genres ; mais le *quid* que ces mots représentent n'est pas un tout en acte, en nombre : cela n'est donc pas, à proprement parler, une réalité.

Qu'est-ce maintenant que la substance seconde envisagée comme *quelque qualité?* Nous ne pouvons mieux faire, dans cette exposition de la doctrine d'Aristote sur les conditions et les modes de l'être, que de suivre pas à pas un dialecticien aussi délié. Il définit d'abord la substance, le suppôt substantiel, qui est le seul être proprement dit : puis il s'occupe des espèces, des genres, auxquels il donne, par extension, le nom de substances secondes. Mais ce n'est pas tout. Non-seulement on dit de Socrate qu'il est, et qu'il est homme, animal ; on dit encore qu'il est sage, qu'il est à Athènes, qu'il est assis, qu'il est parlant, etc., Ces diverses manières d'être, qu'il faut bien distinguer de l'être premier et des substances secondes, sont ce qu'on appelle les catégories de l'être. Or, il s'agit de faire voir clairement que le genre n'est pas une de ces catégories, que l'animal ne se dit pas catégoriquement de Socrate. C'est un point auquel nous avons déjà touché ; mais il faut insister sur ce que nous avons dit à ce sujet. On a vu qu'Aristote définit les catégories des attributs qui viennent s'ajouter à la substance : il est incontestable que chacune des catégories se dit de la substance première, et qu'aucune substance première ne saurait manquer de qualité, de quantité, ou ne pas être dans un lieu, dans un temps déterminé, etc., etc. Aussi peut-on définir les catégories ce que tout être ne peut ne pas

être (1). Cependant, ce qui est nécessaire, au point de vue des catégories, ce n'est pas que la substance soit telle, mais qu'elle soit telle ou telle. Considérons la substance sous la troisième catégorie, celle de la qualité. Toute substance est nécessairement qualifiée ; toute substance a quelque qualité pour attribut nécessaire. Sans doute ; mais les qualificatifs que telle substance est propre à recevoir sont évidemment très-divers. On voit ici l'opposition qui existe entre la manière d'être des substances secondes et des attributs catégoriques. Socrate ne peut pas ne pas être un homme, un animal; mais Socrate aurait pu ne pas être sage. Si Socrate n'avait pas été sage, mais insensé, et si, par conséquent, il n'avait pas été le Socrate qui nous est familièrement connu, toujours est-il qu'il aurait été cet individu de l'espèce homme et du genre animal, ce fils de Sophronisque qui a porté le nom de Socrate. Etant donc admis que l'espèce et le genre sont des qualités, il faut dire qu'il y a des qualités inhérentes ou intrinsèques, et des qualités adhérentes ou extrinsèques. Cette distinction explique comment Aristote a pu, sans se contredire véritablement, rejeter toutes les catégories hors des substances secondes, et néanmoins considérer les substances secondes comme des qualités. Il importe de ne pas la négliger. Cependant, comme on le verra, nos docteurs scolastiques ne s'y sont pas longtemps arrêtés : ils ont été été plus curieux d'établir entre les catégories elles-mêmes des degrés d'inhérence et d'adhérence.

Ces détails peuvent sembler fastidieux; mais nous ne voulons rien omettre de ce qui peut contribuer à faire comprendre ce qu'on appelle la doctrine aristotélique sur

(1) M. de Rémusat, *Abélard*, t. 1, p. 325.

la nature des espèces et des genres. Tout ce qui s'y rapporte sera la matière d'une si longue querelle, que nous ne saurions à l'avance déterminer avec trop de précision le sens des mots dont a fait usage celui qui fut, pour le grand nombre des scolastiques, le Maître, le philosophe par excellence.

Cependant nous n'avons jusqu'à présent recherché la doctrine d'Aristote que dans ses traités de logique. Or, cette recherche ne peut être suffisante, puisque la logique est une science dont toutes les conclusions, en ce qui regarde l'être, sont hypothétiques, conjecturales. A la philosophie première appartient proprement l'étude et la définition de l'être. Voyons donc maintenant si, dans sa philosophie première, ou *Métaphysique*, Aristote infirme ou confirme les propositions ontologiques problématiquement énoncées dans l'*Organon*.

Sur les genres, les espèces, les universaux proprement dits, voici quelques déclarations très-explicites : « L'homme, le cheval, tous les universaux résident dans « les individus : la substance n'est pas quelque chose d'u- « niversel ; c'est un ensemble, un composé de telle forme « et de telle matière (1). — Rien d'universel n'a une exis- « tence isolée des êtres particuliers. Rien de ce qui s'ap- « plique à tous les êtres n'est substance, et il n'y a aucune « substance composée de substances (2). » Ce dernier membre de phrase est une réponse faite par avance à ces conciliateurs des *Catégories* et du *Timée*, qui ont prétendu constituer la matière une, l'un matériel, avec la matière de tous les individus subsistants. Aristote ayant précédemment établi que la matière, distinguée de telle

(1) *Métaph.*, VII, 10 ; trad. de MM. Pierron et Zévort.
(2) *Ibid.*, VII, 16 ; même traduction.

matière, est un universel (1), ajoute que, comme universel, la matière n'est pas une substance. C'est ce qu'il exprime encore dans les phrases suivantes : « L'indé-« terminé, c'est l'être en puissance et non en acte (2). — « Il est évident que la définition est l'expression de « l'essence, et que l'essence ne se trouve que dans les « substances, ou, du moins, qu'elle se trouve surtout « et avant tout, absolument enfin, dans les substan-« ces (3). » Une essence, c'est Socrate, c'est Callias; une substance, c'est encore Callias et Socrate : d'où il suit qu'il n'y a pas d'autres essences que les substances, pas d'autres substances que les essences. Voilà donc le dernier mot d'Aristote sur cette question de la réalité des genres, des espèces : ils sont, mais non pas à titre d'essences ou de substances. Ils sont, et ils sont substantiellement, mais comme inhérents à toute substance, à toute essence déterminée. C'est ce que Salabert exprimera plus tard en des termes assez convenables, au nom des sincères interprètes de la *Métaphysique* : « Nous recon-« naissons, dira-t-il, avec les nominalistes et le sens « commun, que les actes de notre intelligence désignent « extrinsèquement les objets; aussi dit-on que ces objets « sont conçus, perçus. Mais nous refusons obstinément « d'admettre que la dénomination qui convient à nos « concepts, soit à cause de leur perfection, soit à cause « de leur imperfection, puisse être à bon droit attribuée « aux objets, surtout lorsqu'il s'agit d'objets qui ont en « eux-mêmes quelque chose de diamétralement opposé « à notre connaissance. Ainsi, les choses qui sont en « nombre, et qui subsistent séparées les unes des autres,

(1) *Métaph.*, VII, 4.
(2) *Ibid.*, IV, 4.
(3) *Ibid.*, VIII, 4.

« ne peuvent être dites une chose, *unum quid*, si l'on « parle avec la rigueur, avec la précision du langage « scientifique. Ce qui est en soi divisé n'est et ne peut « être dit indivis que par catachrèse, figure dont les phi- « losophes scrupuleux et rigides ne doivent pas faire « usage (1). »

Citons enfin quelques phrases de la *Métaphysique* relatives aux modes prédicamentaux. Quelquefois Aristote les nomme des êtres ; mais, dans ce cas, il avertit qu'il faut bien se garder de les confondre avec les êtres véritables : « C'est, dit-il, par leur rapport à la sub- « stance que les autres êtres sont des êtres : ainsi, « quantité, la qualité et les attributs analogues (2). » Le passage suivant est encore plus précis : « Aucun de ces « modes (les modes catégoriques) n'a par lui-même une « existence propre ; aucun ne peut être séparé de la « substance... Ces choses ne semblent si fort marquées « du caractère de l'être, que parce qu'il y a dans cha- « cune d'elles un être, un sujet déterminé ; et ce sujet, « c'est la substance, c'est l'être particulier qui apparaît « sous les divers attributs... Il est évident que l'exis- « tence de chacun de ces modes dépend de l'existence « même de la substance. D'après cela, la substance sera « l'être premier, non point tel ou tel mode de l'être, « mais l'être pris dans son sens absolu (3). » Et ailleurs : « Il est évident que rien de ce qui se trouve universel- « lement dans les êtres n'est une substance, et qu'au- « cun des attributs généraux ne marque l'existence, mais « qu'ils désignent le mode de l'existence (4). »

(1) Salaberti *Philos. nominalium vindicala*, p. 118.
(2) *Métaph.*, IX, 1 ; trad. de MM. Pierron et Zévort.
(3) *Ibid.*, VII, 1 ; même trad.
(4) *Ibid.*, VII, 13 ; même trad.

On connaît maintenant la doctrine d'Aristote sur la réalité des universaux. Si donc il suffisait d'exposer en quoi diffèrent cette doctrine et celle de Platon, nous ne voudrions rien ajouter à l'analyse sommaire que nous avons présentée ; nous croyons, en effet, avoir signalé toute la contrariété des deux systèmes. Mais nous n'oublions pas que nous devons préparer l'esprit du lecteur à l'intelligence de très-subtils débats. Des explications, ailleurs superflues, sont donc ici nécessaires. Ces explications seront brèves. Ce qui importe, c'est de déterminer avec quelque rigueur où commence, où finit le péripatétisme.

Il est clair que la définition de l'individu, de l'atome, est fournie par un principe général. On ne saurait définir Cicéron sans dire qu'il est homme ; et dire de Cicéron qu'il est homme, c'est particulariser en Cicéron l'universel *humanité*. Mais qu'est-ce que ce principe général qui fournit la définition de l'individuel ? On ne le voit pas, au sein de la nature, doué de matière et de forme ; ce n'est pas un phénomène. Il est toutefois, suivant Platon ; il est en lui-même, non pas, il est vrai, dans ce monde, mais dans l'autre. Les Grecs se servaient du mot θέσις et les Latins du mot *positio*, qui n'ont pas d'analogue en français, pour exprimer cette affirmation d'un principe hors de ses conséquences. Platon pose donc, *ponit*, l'universel en soi, *secundum se*, dans une région idéale, et professe que, de cette région supérieure, antérieure à la nature phénoménale, les principes communiquent aux choses la manière d'être qui les détermine. Dans ce système, tout concept général de l'intelligence humaine correspond à un *quid*, à un je ne sais quoi substantiel, qui, pour n'être pas susceptible d'analyse, comme peut l'être un corps sensible, est néanmoins,

hors des choses particulières, une essence vraie. Telle est donc la thèse de l'idéalisme platonicien. Aristote reconnaît, avec Platon, que le particulier ne peut être nommé, défini, qu'au moyen de l'universel : « Une « chose, dit-il, est prouvée par les faits : c'est que, sans « l'universel, il n'est pas possible d'arriver jusqu'à la « science (1). » Mais quand il cherche au delà des choses cet universel qui est le fondement de toute définition, il ne le trouve pas ailleurs que dans l'entendement humain. Ainsi, bien qu'Aristote et Platon soient loin de s'accorder lorsqu'ils prétendent nous enseigner quelle est, au sein des choses, la manière d'être de l'universel, ce n'est pas toutefois sur ce point qu'est leur principale controverse ; la diversité de leurs sentiments est bien plus grande en ce qui regarde l'universel hors des choses. « Hors des choses » ne peut s'entendre, au rapport d'Aristote, que de l'intelligence humaine, qui possède les notions générales et qui définit les choses suivant ces notions. Mais, ajoute Platon, cette intelligence n'est qu'un miroir, dans lequel se reproduisent très-imparfaitement les rayons de l'éternelle lumière, c'est-à-dire de l'intelligence supérieure : la patrie, le lieu véritable de l'universel conceptuel, peut donc être l'entendement humain ; mais le lieu véritable de l'universel réel est l'entendement divin, ou quelque monde dans lequel le souverain démiurge a voulu réaliser ses propres idées avant de créer nos régions sublunaires. « Le grand « défaut de toute la philosophie platonique était, dit « Voltaire, d'avoir pris les idées abstraites pour des « choses réelles (2). » C'est une juste critique. Si Voltaire avait aussi bien connu la philosophie d'Aristote, il l'au-

(1) *Métaph.*, XIII, 9.
(2) *Dictionn. philosoph.*, au mot *Sophiste*.

rait moins souvent raillée; il l'aurait particulièrement disculpée du reproche qu'il vient de faire si justement à celle de Platon. Dans la langue de Kant nous disons : L'universel d'Aristote est subjectif, celui de Platon est objectif.

Faisons enfin remarquer qu'il y a la matière de deux systèmes divers dans la thèse de l'universel subjectif. En effet, on peut dire que les notions générales n'ont aucun fondement dans la nature des choses; que l'humanité, par exemple, est, ainsi que la sagesse, ainsi que la beauté, une pure fiction de l'esprit, une chimère que notre ignorance pose comme principe de définition par un acte de foi présomptueux. Tel fut, dit-on, le sentiment de Stilpon, des Mégariens, d'un grand nombre des stoïciens, et Locke nous semble l'avoir partagé (1). Mais toute autre est l'opinion d'Aristote. Un critique très-recommandable du XVIe siècle, Charpentier, prit un jour l'engagement de démontrer que nulle part, dans les écrits d'Aristote, les universaux ne sont absolument réduits à de purs concepts (2), et nous ne savons pas trop ce qu'aujourd'hui même on pourrait alléguer pour réfuter sur ce point le docte adversaire de Ramus. Comme étant en soi quelque chose d'un, d'indivisible, l'humanité n'est, de l'avis d'Aristote, qu'une pensée; elle n'est pas une chose, puisque, dans l'ordre des choses, rien n'existe universellement. Mais qu'on lui demande si la notion de l'universel est légitime, si Socrate, si Callias sont véritablement hommes, ou si leur commune humanité est tout simplement une fiction de la pensée, alors on entend le maître de l'école péripatéticienne protester avec énergie, au nom des

(1) *Essai*, liv. III, ch. III.

(2) *Platonis cum Aristotele in univ. phil. comparatio*, pars I, p. 206 et seq.

sens, au nom de l'entendement, contre la négation mégarienne, négation subversive de toute certitude. Aristote va le répétant sans cesse : c'est l'universel humanité qui n'est pas ailleurs que dans l'intelligence ; mais « cela d'huma- « nité, » *illud hominis*, comme dit Abélard, que l'intelligence humaine distingue en Socrate, en Callias, loin d'être un pur mot, une pure idée, est vraiment en acte, en nature, la forme substantielle de ces deux substances et de toutes les autres de la même espèce. Que l'on remarque bien en quoi la doctrine d'Aristote diffère non-seulement du réalisme platonicien, mais encore du nominalisme mégarien. Quand nous accorderons la parole à nos docteurs du moyen âge, l'opportunité de ces distinctions rigoureuses sera dès l'abord appréciée.

Dans un traité fort ancien, dont Salabert a publié quelques pages à la fin de son *Nominalisme vengé*, les deux grandes écoles du moyen âge sont ainsi définies : « Les maîtres qu'on appelle nominalistes sont ceux qui « ne veulent pas admettre un aussi grand nombre de « choses principales qu'il y a de termes employés comme « principes de définition ; les réalistes sont, à l'opposé, « ceux qui multiplient les choses selon la multitude des « termes. Ainsi les nominalistes disent que la déité et la « sagesse sont une seule et même chose, parce que tout « ce qui est en Dieu est Dieu ; les réalistes disent, au con- « traire, que la sagesse divine se distingue de la déité. » Plus simplement, les docteurs nominalistes sont ceux qui n'ajoutent pas au nombre des êtres ; les réalistes ceux auxquels il plaît de créer autant d'êtres qu'ils conçoivent de formes abstraites. Cette définition n'est pas complète ; mais elle est exacte, et nous l'acceptons. Ainsi, que l'on nous entende bien, nous disons, d'une part, qu'il n'y a pas de substances universelles ; nous

disons, d'autre part, pour ce qui regarde les idées, que telle ou telle description du monde archétype ou de l'entendement divin est également fabuleuse, romanesque; que la raison humaine voit en elle-même toutes les idées universelles, et que l'imagination n'en peut supposer d'autres ailleurs sans abuser de sa liberté. Telle est notre profession de foi.

Nous appellerons donc nominalistes les docteurs scolastiques qui sont demeurés dans les limites tracées en commun par l'expérience et par la raison, et nous appellerons réalistes ceux qui les ont franchies.

Puisque le réalisme est, selon notre sentiment, l'erreur même, nous nous garderons bien, en classant nos docteurs dans l'une ou dans l'autre école, de trop augmenter, par esprit de critique, le nombre des réalistes; il ne faut pas les multiplier non plus sans nécessité. Mais avec des gens très-subtils et pleins d'artifice la défiance est plus que permise; elle est requise et nécessaire. Ainsi nous ne pourrons nous borner à compter parmi les réalistes ceux qui définiront l'universel une chose, *res*, un objet « réel » au sens propre de cet adjectif et de ce nom. Quelques-uns ont, il est vrai, souscrit à cette définition extravagante; mais la plupart l'ont rejetée, sans cesser d'être réalistes. Quiconque suppose l'universel avant les choses, dans l'entendement divin; quiconque le suppose dans les choses, mais antérieur à ces choses et leur servant de sujet, de support commun; quiconque le suppose après les choses, dans l'entendement humain, comme une forme permanente, instrument indispensable de la pensée; quiconque fait les unes et les autres de ces suppositions ingénieuses, téméraires, affirme ce qu'il ignore et montre ce qu'il ne voit pas : ce qui est le propre des réalistes. On

entendra plus d'un nominaliste protester vivement contre cette doctrine des noms dont Roscelin passe pour être l'inventeur; de même, on verra plus d'un réaliste attribuer à Platon, pour le combattre, l'hypothèse des idées séparées de l'intelligence divine et de la nature. Mais on ne se laissera pas abuser par ces dehors de la controverse, et, pour savoir d'eux à quelle secte ils appartiennent, aux uns et aux autres on adressera la question suivante : L'universel en soi, séparé des choses, est-il autre chose qu'une idée, un concept de l'entendement humain ? S'ils répondent négativement, on les classera parmi les nominalistes, sans négliger les distinctions qu'ils ne manqueront pas d'établir entre les mots, les voix et les idées nécessaires que la raison possède par elle-même ou qu'elle doit à l'expérience. S'ils répondent affirmativement, on les comptera parmi les réalistes, en prenant acte de leurs réserves et de leurs distinctions, mais sans admettre toutefois qu'on puisse être encore disciple fidèle d'Aristote, quand on a franchi le vaste abîme qui sépare le conceptualisme péripatéticien de l'idéalisme platonicien.

CHAPITRE VI.

De quelques interprètes anciens de Platon et d'Aristote.

Nous avons dit en quels termes Aristote et Platon se sont exprimés sur la nature des genres, des espèces. Mais la connaissance de la langue grecque pénétra fort tard dans nos écoles du moyen âge et n'y fut jamais très-répandue ; Aristote et Platon vinrent entre les mains de nos plus savants docteurs traduits ou commentés par des interprètes d'une sincérité douteuse. Il importe de rechercher d'abord quels écrits de Platon, d'Aristote, furent successivement introduits dans nos écoles ; il faudra montrer ensuite comment ces illustres maîtres avaient été compris par ceux de leurs disciples prochains ou lointains, trompeurs ou fidèles, dont nos docteurs reçurent en même temps les abrégés ou les gloses. On ne saurait, en effet, apprécier à leur juste valeur les différents systèmes qui furent tour à tour professés dans les chaires du moyen âge sans tenir grand compte de la tradition qui les a recommandés. En ce temps où toute liberté s'appelle révolte, on n'est pas novateur, ou, quand on l'est, on s'en défend, et, quelque opinion que l'on soutienne, on prétend avoir l'autorité pour soi. Sur tel ou tel point de la controverse, qu'ont dit les anciens maîtres ou leurs anciens disciples ? Cette question est toujours la première que les interlocuteurs s'adressent réciproquement.

On doit, nous l'avons dit, partager en deux grandes périodes l'histoire de la philosophie scolastique. Dans la seconde, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas et toute la suite de leurs élèves, posséderont la plupart des traités d'Aristote traduits en latin, soit sur la version arabe, soit sur le grec, et les abondantes scholies d'Averrhoès, d'Avicenne, d'Al-Gazel, qui leur feront connaître toute la doctrine d'Aristote contradictoirement exposée, et de plus celle de Platon et celle des Alexandrins confusément transmises. Quand nous arriverons à cette période, nous ne manquerons pas de proclamer les grands services qu'ont rendus à notre ignorance les doctes régents de Bagdad et de Damas : il nous suffira d'exposer dans le chapitre qu'on va lire quels livres de Platon, d'Aristote, et de leurs anciens interprètes, grecs ou latins, furent lus et commentés dans nos écoles jusqu'à la fin du XIIe siècle.

Parlons d'abord de Platon. S'il fallait s'en rapporter au témoignage de Valère André, on aurait autrefois possédé, dans plusieurs bibliothèques de la Hollande et de la Frise, un commentaire de Mannon, qui fut un des maîtres de l'école du Palais (1), sur les *Loix* et la *République* de Platon. « On peut néanmoins douter de ce fait, » suivant les scrupuleux auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* (2). Il nous est donc permis de tenir pour très-suspecte l'assertion de Valère André. Si, d'ailleurs, Mannon avait commenté les *Loix* et la *République*, ces traités auraient été connus de Jean Scot Erigène, son contemporain,

(1) Ce Mannon eut la dignité de prévôt de Condat. Nous le voyons, en 870, venir réclamer de saint Adon, archevêque de Vienne, une église dont un prêtre viennois s'était attribué la possession. (Mabillon, *Acta*, t. VI, p. 264.)

(2) Tome V, p. 958.

son collègue, son ami, sectateur déclaré de l'école platonicienne, et, si Jean Scot les avait connus, il n'aurait pas assurément manqué d'en citer quelques passages dans son traité *De la Division des natures*. Nous trouvons, dans ce traité, six renvois aux œuvres de Platon (1) : tous ces renvois sont exacts, précis ; Jean Scot n'allègue jamais l'autorité de Platon sans indiquer où se trouve, dans les œuvres de ce philosophe, la phrase qu'il juge à propos de reproduire, et c'est toujours le *Timée* qu'il cite. Il n'y a pas dans les divers écrits de Jean Scot, nous pouvons l'affirmer, un seul emprunt fait à Platon qui ne soit une phrase du *Timée*, ou bien une allusion à quelques endroits de ce dialogue. Voilà donc un fait avéré : dès le IXe siècle, les régents de la grande école, de l'école impériale, avaient le *Timée*. Jean Scot savait le grec ; doit-on supposer qu'il possédait le texte grec de ce dialogue ? Il faut plutôt croire qu'il le connaissait par la version latine de Chalcidius. Quoi qu'il en soit, le *Timée*, souvent cité par Jean Scot dès le IXe siècle, a été, dans le XIIe, l'objet d'un commentaire suivi que nous attribuerons à Guillaume de Conches. Nous devons à M. Cousin la découverte d'une traduction manuscrite du *Phédon*, qui paraît être du XIIIe siècle (2) ; cependant rien n'autorise à penser que, dès l'ouverture des écoles, quelques docteurs aient connu ce dialogue. Ils n'ignoraient pas sans doute que Platon avait laissé d'autres écrits non moins fameux que le *Timée*, non moins dignes de son divin génie : Cicéron, Macrobe, Apulée, saint Augustin, leur en indiquaient plusieurs ; mais ces écrits

(1) *De Divisione naturæ*, lib. I, cap. XXXIII ; lib. II, cap. XXIX ; lib. III, cap. XXVII, XXIX, XL ; lib. IV, cap. VI.

(2) *Fragments*, t. III (*Phil. scolast.*), p. 466. — Bibliothèque nationale, fonds de la Sorbonne, nº 1771 (olim 1447).

n'avaient pas été traduits en latin, et l'on n'en signalait aucun texte grec dans les bibliothèques de l'Occident. Durant toute la première période de l'enseignement scolastique, Platon fut représenté par cet unique ouvrage, le *Timée*, traité de physique spéculative, plein d'attrayantes chimères, d'une lecture très-dangereuse pour des ignorants.

Qu'avait-on d'Aristote? Un poëme fort ancien, inséré dans les œuvres d'Alcuin, contient de très-curieux renseignements sur les richesses littéraires de l'école d'York. Or, au nombre des manuscrits désignés comme appartenant à la bibliothèque de cette école, nous voyons

> Quæ Victorinus scripsere, Boethius atque
> Historici veteres, Pompeius, Plinius, ipse
> Acer Aristoteles... (1).

Quoi donc? Outre la glose de Marius Victorinus sur l'*Introduction* de Porphyre, outre le commentaire de Boëce sur le même ouvrage, sur les *Catégories* et l'*Interprétation*, l'école florissante de la ville d'York offrait-elle encore à ses maîtres, à ses élèves, un recueil complet des nombreux traités d'Aristote? On peut ainsi comprendre les vers que nous venons de reproduire; mais il faut leur donner un autre sens : nous entendons, en effet, prouver que pas un contemporain d'Alcuin n'a connu d'autres ouvrages d'Aristote que certaines parties de l'*Organon*, traduites ou abrégées par Boëce. Quand donc le poëte distingue les écrits d'Aristote et ceux de Boëce, il veut dire sans doute qu'outre les écrits d'Aristote, abrégés ou traduits par le docte consul, l'école d'York possédait encore quelques-uns de ses ouvrages originaux, comme le traité *De la Consolation*, et d'autres

(1) Alcuini *Opera*, t. II; *Carmen de Pontificibus Ebor. eccles.*

traités d'un égal renom qui lui sont faussement attribués. Si même, comme on le suppose, ces vers sont d'Alcuin, il est bien possible qu'en parlant des ouvrages d'Aristote conservés à la bibliothèque d'York il ait voulu simplement désigner un abrégé des *Catégories, Categoriæ decem,* qu'il croyait une traduction littérale faite par saint Augustin. Enfin nous lisons dans la vie d'Alcuin que, par les ordres de Charlemagne, il envoya plusieurs de ses disciples en Angleterre, et notamment dans la ville d'York, chercher ou copier les manuscrits qui manquaient à l'école du Palais, *qui excipiant inde necessaria quæque, et revehant in Franciam flores Britanniæ* (1). Auraient-ils donc oublié de comprendre les œuvres d'Aristote dans le nombre des livres nécessaires à l'enseignement de la jeunesse des Gaules, s'ils les avaient trouvées à l'école d'York ?

Ni dans cette école, ni dans aucune école d'Occident, on ne possédait au IXe siècle un texte complet d'Aristote, soit grec, soit latin. Voici même sur ce point notre déclaration très-ferme et très-précise : de tous les écrits justement attribués à cet illustre maître les régents de nos premières écoles, au IXe siècle, n'ont connu qu'une partie : cette partie de l'*Organon*, traduite par Boëce, qui a pour titre *De l'Interprétation.*

Il est facile de prouver qu'ils l'ont connue. On peut, en effet, désigner encore aujourd'hui, sur les rayons de nos bibliothèques, plusieurs exemplaires de cet ouvrage qui portent la marque de leur ancienneté. D'ailleurs, avant l'année 856, date de sa mort, l'archevêque de Mayence, Raban, avait fait sur cet ouvrage une glose continue, que nous avons heureusement conservée (2).

(1) *De vita Alcuini comment.* Operibus præfixa, in edit. anni 1777.
(2) Biblioth. nationale, Mss. de Saint-Germain, nº 1310.

Personne, d'ailleurs, ne conteste cela. Ce que nous avons plutôt à prouver, c'est que Raban et ses contemporains n'eurent entre les mains aucun autre ouvrage d'Aristote.

Il ne faut pas s'arrêter à ce que Valère André nous dit encore des versions de l'*Ethique à Nicomaque* et du livre *Du ciel et du monde*, attribuées à Mannon (1). Ce bibliographe a commis évidemment une erreur, en portant au compte de Mannon des traductions beaucoup plus récentes. Tennemann se trompe pareillement, lorsqu'il dit que le texte grec de l'*Organon* fut envoyé de Constantinople à Charlemagne (2). Nous ne savons pas même où Tennemann a trouvé cette anecdote fabuleuse, à moins toutefois que sa mémoire, chargée de tant de faits, n'ait confondu Charlemagne avec Louis le Débonnaire, et l'*Organon* avec le traité *Des noms divins* du faux Denys l'Aréopagite. Mais est-il aussi certain qu'on n'avait pas, dès le IXe siècle, outre un texte latin de l'*Interprétation*, un texte latin des *Catégories?* C'est ce qu'il faut rechercher. M. Barthélemy Saint-Hilaire suppose qu'Alcuin avait traduit les *Catégories*, et qu'il avait dédié sa traduction à Charlemagne, avec une pièce de dix vers latins dans laquelle il l'attribuait à saint Augustin (3). Ces dix vers ont été lus, en effet, par les éditeurs d'Alcuin et de saint Augustin, dans un manuscrit de Saint-Germain (4) dont nous aurons occasion de parler plus d'une fois, et ils précèdent une analyse des *Catégories* dont le titre est ainsi conçu : *Categoriæ Aristotelis ab Augustino de græco in latinum mutatæ.* Mais ce titre contient plus d'une erreur. Le

(1) *Hist. littér. de la France*, t. V, p. 658.
(2) *Manuel de l'histoire de la phil.*, t. I, p. 355.
(3) *De la logique d'Aristote*, t. II, p. 176.
(4) Biblioth. nat. Mss. de Saint-Germain, n° 1108.

traité des *Dix catégories*, attribué faussement à saint Augustin, est un abrégé et non pas une version, et c'est à cet abrégé que les vers d'Alcuin servent d'introduction dans le manuscrit du xe siècle que nous avons sous les yeux. Or, ces mots du titre *de græco in latinum mutatæ,* et ces vers qui viennent à la suite,

> Hunc Augustino placuit *transferre* magistro
> De veterum gazis Græcorum *clave latina,*

nous enseignent qu'Alcuin ne connaissait ni le texte grec des *Catégories,* ni même la version de Boëce, puisqu'il pouvait prendre pour une traduction un abrégé très-sommaire. L'assertion de M. Barthélemy Saint-Hilaire n'est donc pas exacte. Elle l'est d'autant moins que l'erreur d'Alcuin au sujet des *Catégories* nous paraît avoir été celle de tous les docteurs de son temps. Un manuscrit du xe siècle, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, sous le n° 6288, contient l'*Isagoge* de Porphyre, le commentaire de Boëce sur l'*Interprétation*, ses traités personnels sur le syllogisme hypothétique, la division, les topiques, etc., etc.; mais les *Catégories* ne sont encore représentées dans ce recueil que par l'abrégé de saint Augustin, donné pour une version littérale : *Aristotelis Categoriæ ab Augustino translatæ.* Enfin il existe à la Bibliothèque nationale, dans l'ancien fonds du Roi, onze copies de la traduction des *Catégories* par Boëce, et la plus ancienne de ces copies se lit dans un volume du xiie siècle (1). Quand donc nous trouvons, en d'autres volumes assez nombreux du ixe siècle, l'*Isagoge* de Porphyre, l'*Interprétation* d'Aristote et la plupart des trai-

(1) Biblioth. nation., n° 6398.

tés de logique composés par Boëce, nous n'hésitons pas à dire que ces recueils, où manquent les *Catégories*, nous offrent toutes les parties de l'*Organon* traduites, commentées, abrégées par Boëce, que possédèrent les contemporains d'Alcuin et de Raban.

C'est vers la fin du xe siècle que la version authentique des *Catégories*, par Boëce, reparut et remplaça dans les écoles la fausse version attribuée à saint Augustin. Le texte de la version de Boëce n'était pas même alors très-commun. Ainsi le grammairien Gunzo ne la possédait pas. Lorsqu'il visita le monastère de Saint-Gall, vers l'année 957, il fit voir aux religieux de cette maison, qu'il étonna par sa richesse, près de cent volumes, au nombre desquels étaient le *Timée* de Platon, l'*Interprétation* d'Aristote et les *Topiques* de Cicéron, qu'il croyait traduits du grec (1) ; mais les *Catégories* lui manquaient et il n'en soupçonnait pas l'existence. Cependant elles étaient vers le même temps en d'autres mains. Cela nous est attesté par un chroniqueur digne de toute confiance. Vers l'année 985, dans l'école de Reims, nouvellement restaurée, Gerbert commentait l'*Introduction*, les *Catégories* et l'*Interprétation* d'après le texte latin de Boëce. Voici dans quels termes s'exprime à ce sujet l'historien Richer, qui suivit les cours de Gerbert et nous en a retracé l'ordonnance : *Dialecticam ordine librorum percurrens, dilucidis sententiarum verbis enodavit. In primis enim Porphyrii Isagogas, id est Introductiones, secundum Victorini rhetoris translatio-*

(1) *Epistola* Gunzonis, dans Martène, *Ampliss. collect.*, t. I, p. 304. Cette erreur, assez commune au moyen âge, avait été répandue par Cassiodore. On lit, en effet, dans le dernier chapitre de sa *Dialectique* : « Topica Aristotelis uno libro Cicero transtulit in latinum, cujus com- « menta prospector atque amator Latinorum patricius Boethius octo libris « exposuit. »

nem ; inde etiam easdem secundum Manlium (1) *explanavit. Categoriarum, id est Prædicamentorum, librum Aristotelis consequenter enucleans, Peri Ermeneias vero, id est De Interpretatione, librum cujus laboris sit aptissime monstravit. Inde etiam Topica, id est Argumentorum sedes, a Tullio de græco in latinum translata et a Manlio consule sex commentariorum libris dilucidata, suis auditoribus intimavit* (2). Cette texte est formel. Une phrase d'Abélard, déjà citée par M. Cousin, va nous apprendre maintenant que, vers le milieu du XIIe siècle, les plus curieux, les plus savants docteurs n'avaient à leur usage que ces deux traités d'Aristote, les *Catégories* et l'*Interprétation* : *Aristotelis duos tantum*, dit Abélard, *Prædicamentorum scilicet et Peri Ermeneias*, *libros usus adhuc Latinorum cognovit* (3). Ainsi le trésor de l'érudition, en ce qui regarde la logique, ne s'est pas accru durant près de deux siècles. Toutes les traductions de Boëce, que lisait et commentait Gerbert à l'école de Reims, Abélard les lit et les commente dans le même ordre en sa chaire de Paris; mais il n'en possède pas d'autres, le dit et le regrette. Quand donc Jean de Salisbury, dans son *Metalogicus*, et Guillaume de Conches, dans son *Dragmaticon*, citent d'autres ouvrages d'Aristote, comme, par exemple, la *Métaphysique*, ils les citent d'après un ancien, n'en possédant ni le texte, ni quelque version. Abélard cite de même la *Physique*, la *Métaphysique*, mais il ajoute : *Quæ quidem opera nullus adhuc translator latinæ linguæ aptavit* (4).

Le *Timée*, les *Catégories* et l'*Interprétation*, voilà tous

(1) Anicius *Manlius* Torquatus Severinus Boethius.
(2) Richer, *Hist.*, lib. III, cap. XLVI.
(3) M. Cousin, *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 53.
(4) Abélard, *Ouvr. inéd.*, p. 220.

les restes de l'ancienne philosophie grecque qu'on avait pu retrouver encore, vers le milieu du XIIe siècle, dans les bibliothèques saccagées d'abord par les barbares, plus tard par des moines incultes ou haineux ; voilà tout ce que nos docteurs scolastiques avaient de Platon et d'Aristote, à l'époque où quelques lettrés juifs leur apportèrent d'Espagne, traduites de l'arabe en latin, les œuvres à peu près complètes d'Aristote, avec les commentaires d'Avicenne et d'Averrhoës. Recherchons maintenant ce qui leur avait été transmis des traditions de l'une et de l'autre école par les interprètes grecs ou latins.

Nous parlerons d'abord d'Apulée de Madaure, dont les premiers scolastiques ont connu le traité qui porte le titre de Περὶ Ἑρμηνείας, *sive De syllogismo categorico.* Une copie de ce traité se trouve dans un manuscrit du IXe ou du Xe siècle dont nous avons déjà parlé (1). On en désigne d'autres de même date dans la bibliothèque de Chartres et dans un ancien catalogue de la bibliothèque de Saint-Amand (2). Le Xe siècle possédait encore cet autre fragment d'Apulée qui a pour objet, ou plutôt pour titre : *De la philosophie naturelle.* Nous le rencontrons, en effet, dans un manuscrit de ce temps à la Bibliothèque nationale (3). Tous les ouvrages philosophiques d'Apulée étant, d'ailleurs, réunis dans un manuscrit du XIIe siècle, qui porte le n° 6634 dans la même bibliothèque, il est certain qu'ils étaient tous à la disposition de nos premiers scolastiques. On sait qu'Apulée de Madaure fait profession d'appartenir à l'école platonicienne. C'est avec plus ou moins de succès qu'il a combattu les péripatéticiens de son temps ; mais

(1) Saint-Germain, n° 1108.
(2) Biblioth. nation., n° 1850.
(3) N° 6638.

nous n'apprenons pas qu'il ait joui d'une très-grande faveur au moyen âge. Dans ses traités, qui sont à la fois élémentaires et subtils, il n'a pas abordé les questions qui eurent le plus d'attrait pour les maîtres de nos écoles.

C'est, nous l'avons déjà dit, la lecture du *Timée*, traduit et commenté par Chalcidius, qui remit en honneur, au moyen âge, la doctrine de l'ancienne Académie. Chalcidius doit-il être compté parmi les philosophes platoniciens qui adoptèrent le christianisme en faisant leurs réserves, et prétendirent ensuite concilier Platon et les textes sacrés avec cette liberté d'interprétation contre laquelle les pères latins protestèrent avec tant d'énergie? C'est une question que Gérard Vossius, Huet, Fabricius, l'abbé Gouget et plusieurs autres érudits ont contradictoirement résolue. Il faut lire dans Brucker l'exposé de leurs opinions diverses et les conclusions de ce scrupuleux investigateur des archives philosophiques (1). Mais que Chalcidius ait été chrétien, et qu'il ait même, comme on l'assure, exercé la charge d'archidiacre dans l'église de Carthage, assurément il n'était pas orthodoxe. Il enseignait au nom de Platon que ce monde visible est l'image d'un autre monde; que les idées sont le fondement des phénomènes, et que les phénomènes passent tandis que les idées sont éternelles; que la substance est ce qu'il y a de plus général, non pas seulement en puissance, mais en acte; que la recherche de l'un, de l'immuable, est le premier objet de la philosophie, et que le reste importe peu. En outre, il niait la ruine future du monde; il attribuait au soleil, à la lune, aux étoiles, une sorte de nature divine, et considérait enfin les bons et les mauvais démons comme

(1) *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 472.

les guides rivaux de la conscience humaine. Ces assertions philosophiques ou théologiques, énoncées déjà pour la plupart dans le *Timée*, furent presque toutes acceptées avec enthousiasme par ceux des réalistes du moyen âge qui ne se laissèrent pas éclairer par la critique péripatéticienne. Chalcidius passe pour avoir été leur maître, et c'est à bon droit. Quelques historiens de la philosophie, refusant d'attribuer aux idées de Platon une essence séparée, séparée non-seulement de l'essence des choses, mais encore de l'essence de Dieu, se sont demandé comment, avant le XIIIe siècle, c'est-à-dire avant l'introduction de la *Métaphysique* d'Aristote au sein des écoles, nos docteurs scolastiques avaient tous pu se trouver d'accord pour imputer à Platon cette hypothèse, aujourd'hui si décriée. A cette question nous pouvons répondre que la doctrine des idées séparées leur était recommandée par plusieurs passages du commentaire de Chalcidius. Nous ne citerons que celui-ci : *Quod igitur* faciens *diximus*, *Deus est; quod vero est* patiens, *sylva corporea; sed quia id quod facit aliquid ad exemplum aliquod respiciens operatur, tertiæ quoque originis intellecta est necessitas. Sunt igitur initia Deus et Sylva et Exemplum* (1). Les mots *initium*, *origo* correspondent à celui de principe. Ainsi les trois principes des choses sont, au dire du platonicien Chalcidius, Dieu, la matière et l'exemplaire, ou l'idée réalisée dans l'espace qui sépare Dieu de l'homme. Nous aurons occasion de faire plus d'un rapprochement entre les thèses de Chalcidius et celles de l'école réaliste, et nous ne manquerons pas d'exprimer notre avis sur la part de responsabilité qu'il faut attribuer à l'interprète du *Timée*

(1) Chalcidii *Timæus*, p. 408 de l'édit. de 1617, in-4°.

dans les excès condamnables de Jean Scot Erigène, de Gerbert, de Thierry, de Bernard de Chartres, et de quelques autres docteurs. C'est, d'ailleurs, un fait reconnu.

Il faudra toujours distinguer la doctrine sincère de Platon et les traditions platoniciennes. Celles-ci furent transmises à nos premiers scolastiques par des Alexandrins réputés orthodoxes, et ils reçurent d'eux sans aucune défiance ce perfide présent. Ainsi la plupart des fantaisies enthousiastes de Proclus leur furent présentées sous le nom vénéré de saint Denys l'Aréopagite. Nous devons dire quelques mots des écrits qui portent ce nom. Il n'y a pas lieu de rechercher les anciens manuscrits où ils se trouvent; il nous suffit de savoir que Michel le Bègue, empereur d'Orient, en fit parvenir le texte grec à Louis le Débonnaire, et qu'ils furent aussitôt traduits en latin, sur ce texte, par Jean Scot Erigène. Quel en est le véritable auteur? C'est ce qu'on ignore. Bellarmin, Halloix, et même quelques nouveaux critiques, ont prétendu que ces livres avaient été légitimement attribués à saint Denys l'Aréopagite, le contemporain de saint Paul; la thèse opposée a été soutenue avec plus de succès par Fabricius, Oudin, Ellies Du Pin, Rivet et M. Baumgarten-Curtius. C'est au commencement du VIe siècle que, pour la première fois, l'Eglise entendit parler des ouvrages laissés, disait-on, par saint Denys l'Aréopagite, et dès ce temps Hypathius en contesta prudemment l'authenticité (1). En effet, on ne peut hésiter un seul intant à reconnaître que les célèbres traités *Des noms divins* et *De la hiérarchie céleste* ont été composés sous l'inspiration de la gnose alexandrine. On y retrouve non-seulement les opinions de Proclus,

(1) *Des livres du pseudo-Denys*, par M. Léon Montet, 1848, p. 1, 2, 16.

mais encore sa méthode et sa langue. Or, qu'enseignaient-ils à nos premiers docteurs au sujet des idées? Saint Thomas nous l'apprend : ils leur enseignaient que, suivant Platon, les idées, les formes sont, par elles-mêmes, hors des choses, et, en quelque façon, hors de l'intelligence divine, des substances créatrices : *Platonici posuerunt... per se vitam, per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit, secundo capite de Divinis nominibus* (1). Le faux Denys avait-il mal compris la pensée de Platon? Avait-il même ajouté quelque chose de son propre fonds au commentaire platonicien de Proclus? Nous avons déclaré notre sentiment à cet égard; disons simplement ici, sur le témoignage précieux de saint Thomas, que l'auteur des *Noms divins* recommandait, au nom de Platon, la thèse la plus malsonnante de toute l'idéologie réaliste : c'est le fait qu'il nous importe d'établir.

Parlons maintenant des interprètes d'Aristote. Porphyre remit sous les yeux des premiers scolastiques plusieurs questions diversement résolues par les anciens philosophes, et les avertit, en outre, que ces questions avaient été considérées comme étant d'une grande importance. Il ne paraît pas que nos docteurs aient eu d'autres écrits de Porphyre que cette *Introduction* deux fois commentée par Boëce, qui fut considérée, dès l'ouverture des écoles, comme le manuel de tous les dialecticiens. S'ils avaient su que le plus fameux, le plus audacieux des enthousiastes alexandrins, avait eu pour disciple, pour complice, l'auteur de ce petit livre accepté comme la préface des *Catégories*; s'ils avaient connu la doctrine des *Ennéades* et de la glose sur le *Parménide*, et si quelque érudit était venu

(1) *Summa theologiæ*, pars I, quæst. 84, art. 5.

leur apprendre que Porphyre avait été, dans son temps, un des maîtres de cette école trop célèbre, où l'on s'était beaucoup plus occupé du monde intelligible que du monde sensible, plus de l'être en soi que de l'être phénoménal, ils auraient assurément été jetés en d'étranges perplexités. En effet, que l'on donne pour commentaire au traité des *Cinq voix* les fragments de Porphyre qui nous ont été conservés par Stobée, et les problèmes énoncés dans l'épître à Chrysaore semblent déjà résolus, non pas au sens d'Aristote, mais au sens de Platon. Qu'après avoir lu ces fragments, un de nos scolastiques interroge le cinquième livre des *Ennéades,* il y rencontre une réponse plus claire encore, ou, du moins, plus précise, aux trois fameuses questions. Mais cette réponse, recueillie par le disciple de Plotin, par Porphyre, contredit ouvertement Aristote. Or où se trouvent, dans les nombreux écrits d'Aristote, les assertions contre lesquelles Plotin se montre si jaloux de protester au nom de la gnose alexandrine ? Elles se trouvent, les unes dans la *Métaphysique,* les autres dans ce traité des *Catégories* auquel Porphyre a joint un préambule sèchement péripatéticien. Evidemment, la connaissance de ces faits eût troublé l'esprit de nos docteurs ; mais, heureusement, ils n'ont vu, ils n'ont pu voir dans l'auteur de l'*Isagoge* qu'un auditeur soumis de l'école péripatéticienne, et cette opinion les a préservés de fâcheux écarts. Nous aurons à compter parmi les philosophes du moyen âge trop de téméraires contempteurs de la droite raison. S'ils avaient eu les Alexandrins pour premiers maîtres, combien d'entre eux seraient restés en deçà de l'abîme ? Aucun peut-être.

Nous devons expliquer en quelques mots ce que dans le XII[e] siècle on n'aurait pu comprendre. Au premier livre de ses *Questions académiques*, Cicéron fait remarquer que,

divisés sur tant de points, les sectateurs de Platon et ceux d'Aristote ont toutefois enseigné la logique suivant la même méthode : *Facta est ars quædam philosophiæ et rerum ordo et descriptio disciplinæ; quæ quidem erat primo duobus, ut dixi, nominibus una : nihil enim inter veteres Peripateticos et illam veterem Academiam differebat.* Cette assimilation, qui n'est pas rigoureusement exacte, nous fait entendre comment Porphyre pouvait, sans cesser d'être du parti de Plotin, avoir en grande estime le traité des *Catégories*, et prendre soin de le compléter, même pour l'usage de son école. Que signifient alors ces termes de l'épître à Chrysaore : « Je ne « rechercherai point si les genres ou les espèces exis- « tent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelli- « gence, etc., etc. ? » Ils signifient que Porphyre connaît et n'approuve pas ce qu'Aristote enseigne ailleurs, en des termes plus dogmatiques, touchant la nature de la substance, et qu'ayant l'intention de joindre un utile prologue aux *Catégories*, il fait d'abord ses réserves et repousse les conséquences qu'on pourrait tirer contre lui de sa collaboration avec l'adversaire résolu de la physique et de la métaphysique platoniciennes. Ainsi, puisqu'il s'agit en logique non des choses, mais des mots, présentement il ne s'expliquera pas sur les choses, il écartera même expressément toutes les questions qui s'y rapportent : ces importantes questions veulent être résolues suivant d'autres principes que ceux des logiciens. Nous avons déjà dit que la définition de la substance, donnée par Aristote dans les *Catégories*, est, à notre avis, la base, le fondement de tout l'édifice péripatéticien. Or, cette définition, qui doit être amplement démontrée dans cette autre section de la philosophie, qu'Aristote appelle la philosophie première, ne peut

ne pas être pour le moins énoncée au début de toute logique : il est, en effet, impossible de rechercher ce qui se dit de l'être, avant d'avoir établi ce que c'est qu'un être, qu'une substance. Aussi les interprètes les plus éclairés des *Catégories* ont-ils reconnu qu'il s'agit à la fois, dans ce traité, des choses, des pensées et des mots (1). Il n'est donc pas vrai que, même au point de vue particulier de la logique, les disciples de Platon et ceux d'Aristote puissent parfaitement s'accorder. Mais l'éclectique Porphyre suppose cet accord, ou, du moins, il déclare qu'il ne veut pas aborder, en parlant du genre, de l'espèce, de la différence, du propre et de l'accident, la grave question de la nature de l'être. A cette condition il pourra, sans se compromettre avec les péripatéticiens rigides, enseigner la logique d'après la méthode d'Aristote : il s'occupera des mots et de ce qu'ils signifient ; mais il se gardera bien de rechercher ce que ces mots représentent au sein de la réalité.

Nous parlerons maintenant des deux traités attribués à saint Augustin. L'un a pour titre : *Principia dialecticæ* ; l'autre, *Categoriæ decem*. Il est fort incertain que le premier de ces traités appartienne à l'évêque d'Hippone. Pierre Nanni nous propose d'attribuer au rhéteur Fortunatien cette sorte d'introduction grammaticale à l'étude de la dialectique (2) ; et, quel qu'en soit d'ailleurs le mérite (3), nous ne la réclamons pas pour saint Augustin. On prétend que ces *Principia dialecticæ* furent en grande faveur près des dialecticiens du moyen âge. Cette asser-

(1) Voir l'extrait de l'Arménien David, publié par M. Barth. Saint-Hilaire dans les appendices de son Mémoire sur la *Logique d'Aristote*, t. II, p. 523.

(2) Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 169.

(3) Voir *De la Logique d'Aristote*, par M. Barth. Saint-Hilaire, t. II, p. 168.

tion n'est pas tout à fait exacte. L'opuscule qui porte le titre de *Principia dialecticæ,* n'ayant pas d'autre objet que la distinction des termes simples et des termes composés, put être de quelque secours aux grammairiens : il fut inutile aux philosophes. Quand ceux-ci nous renvoient à la dialectique de saint Augustin, ils entendent parler non pas des *Principes de dialectique*, mais de l'autre traité, intitulé *Categoriæ decem*. Il est depuis longtemps reconnu que cet ouvrage n'est pas de saint Augustin ; mais nos docteurs ne faisaient aucune injure à cet illustre père en le croyant de sa plume. Il est écrit avec goût, avec art ; on y trouve une sage méthode et une intelligence parfaite des distinctions aristotéliques. Mais, encore une fois, c'est un abrégé, ce n'est pas un commentaire ; l'auteur ne répond directement à aucune des questions diverses que nos scolastiques se sont adressées ; il reproduit simplement, d'après Aristote, les définitions sur lesquelles ils ont si longtemps argumenté. L'attribution de ces opuscules à saint Augustin causa plus d'un embarras aux adhérents de l'une ou de l'autre secte, et ils se trouvèrent fort empêchés de concilier certains passages de la *Cité de Dieu* et des traités de la *Trinité*, de l'*Ame*, de l'*Ordre*, avec les sentences stoïciennes des *Principes de dialectique* et les assertions franchement péripatéticiennes du livre des *Dix catégories*. On remarque cependant que, dès la fin du XIIe siècle, les nominalistes cessèrent d'invoquer en leur faveur l'autorité de saint Augustin. Fut-il dès lors reconnu que saint Augustin avait eu plus d'estime pour Platon que pour Aristote et pour Zénon ? Cela est vraisemblable. Il est maintenant acquis à la critique que l'évêque d'Hippone est, de tous les pères latins, celui dont la doctrine s'accorde le mieux avec celle du

Timée, ou, si l'on préfère ce langage, s'en éloigne le moins.

Dans sa lettre à Charlemagne au sujet de l'éclipse de l'année 810 (1), Dungal invoque le témoignage de Macrobe et cite un passage du *Commentaire sur le songe de Scipion*. Abélard a fait aussi divers emprunts à ce commentaire (2). Guillaume de Conches et Jean de Salisbury nous attestent pareillement qu'ils l'ont eu dans les mains, et qu'ils l'ont regardé comme un des plus précieux monuments de la sagesse antique. Enfin, dans un grand nombre de manuscrits du IXe et du Xe siècle (3) se trouvent les *Saturnales* de Macrobe et le *Commentaire sur le songe de Scipion*. Bien que Macrobe ait eu plus d'inclination pour Platon que pour Aristote, il veut être compté parmi les philosophes vraiment éclectiques. Les vrais éclectiques ont peu d'autorité sur des esprits échauffés par la dispute. Les écrits de Macrobe contribuèrent à faire connaître les opinions des anciens, dont il avait été l'un des plus élégants interprètes, mais les controversistes de l'un ou de l'autre parti l'invitèrent rarement à témoigner en leur faveur : sa modération ne pouvait leur convenir.

Dès le IXe siècle, on lisait, on commentait dans les écoles l'étrange ouvrage de Martianus Capella qui est plus étrangement intitulé : *Des Noces de Mercure et de la Philologie*. C'était même alors, on peut le dire, l'ouvrage classique par excellence. Assurément il ne méritait pas cet insigne honneur. Martianus Capella passera toujours pour un écrivain doué de quelque esprit; mais on l'a depuis long-

(1) D'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 525 de l'édit. in-fol.

(2) Le chapitre CLIV du *Sic et Non* en contient un fragment très-étendu.

(3) Biblioth. nat., nos 6370, 6371, 6420 de l'ancien fonds. Il nous suffit de désigner ces manuscrits : nous pourrions en signaler d'autres, de la même date, dans d'autres fonds de la même bibliothèque.

temps retranché du nombre des savants et des philosophes. Comment d'ailleurs traite-t-il la dialectique ? Après l'avoir représentée comme une furie, qui, d'une main, agite des serpents, et, de l'autre, tend un appât perfide, il la fait qualifier par Mercure dans les termes les plus injurieux. Cependant, c'est à ce monstre qu'il appartient d'exposer devant les dieux de l'Olympe les *Catégories*, l'*Interprétation* et les *Analytiques* d'Aristote. Qu'il s'acquitte mal de cette noble tâche, on le conçoit. Pour comprendre le crédit qu'eut au IXe, au Xe siècle, cette facétie barbare de Martianus Capella, il faut se mettre un instant à la place des fondateurs de nos écoles. Ce qui leur faisait défaut, c'était un ouvrage élémentaire sur toutes les parties de l'enseignement, un ouvrage dans lequel les diverses questions que s'adresse l'esprit d'examen fussent distribuées avec une certaine méthode, et dévolues aux sciences spéciales qui ont à charge de les résoudre. Martianus Capella leur offrant cette classification, son livre fut pour eux un programme d'études. Beaucoup plus instruit que Martianus Capella, meilleur écrivain, bien plus ingénieux, quoique visant moins à l'esprit, Jean Scot nous a laissé lui-même un commentaire sur les *Noces de Mercure et de la Philologie*. Remi d'Auxerre en a fait un autre. D'autres encore nous ont été conservés ou sont perdus. Tout porte à croire que ces anciens commentaires résument des cours faits de vive voix ; mais on laissa de côté, vers la fin du Xe siècle, ce guide mal informé.

Quelques traités de Cassiodore servirent aussi de règlement pour les études. Il ne faut pas non plus demander à ce Latin de l'extrême décadence une opinion décidée sur quelque matière controversée dans les écoles grecques. Il avait le goût des lettres, il aurait voulu s'instruire,

mais il ne l'a pu ; les maîtres lui ont manqué. Lorsqu'il gouvernait Rome, il avait formé le dessein d'appeler dans cette ville quelques hommes capables d'expliquer en public les Ecritures. A Rome même on n'enseignait plus ni lettres profanes, ni lettres sacrées : plus un écolier, plus un maître (1) ; partout, au forum, dans les palais et dans les temples, des légions de barbares. Vainement le premier ministre de Théodoric aurait fait rechercher dans le reste de l'Italie ces maîtres qu'il était aussi curieux d'entendre que de faire entendre ; mais ayant appris que dans un coin du monde, à Nisibe, en Syrie, il y avait encore des chaires occupées par des docteurs chrétiens, il en informa le pape Agapit, et ils résolurent l'un et l'autre de faire venir en Italie quelques-uns de ces docteurs. Cependant ce beau dessein n'eut pas de suite ; Cassiodore lui-même l'abandonna, de nouvelles guerres étant survenues (2). Plus tard, il s'est exilé de la cour pour aller vivre avec des moines. Quelle est son occupation dans cette retraite ? De lire et d'instruire ses frères, plus ignorants que lui. Quand il prie, voici les premiers mots de sa prière : « Que par toi, Seigneur, ceux « qui lisent profitent de leurs lectures ; pardonne tous « leurs péchés à ceux qui cherchent à connaître ta loi (3) ! » Ainsi Cassiodore écrivit son livre principal, *De institutione divinarum litterarum,* pour enseigner à ses compagnons de retraite tout ce qu'il savait de grammaire, de rhétorique et de dialectique, comme de musique, d'arithmétique et d'astronomie. Cet ouvrage élémentaire, où ne man-

(1) Le témoignage de Cassiodore est précis : « Gravissimo sum, fateor, « dolore permotus, quod Scripturis divinis magistri publici deessent. » (*De Inst. divin. Scriptur.*, in prooemio.)

(2) *Ibid.*

(3) « Præsta, Domine, legentibus profectum ; quærentibus legem tuam « peccatorum omnium remissionem ! » (*Ibid.*, cap. XXXIII.)

quent ni les solécismes, ni les jeux d'esprit, fut très-goûté dans le IXe siècle.

Isidore de Séville, souvent cité par les premiers scolastiques, doit être aussi compté parmi ces abréviateurs dont nous parle Dungal dans sa lettre à Charlemagne (1). Nous lisons au second livre des *Origines* une analyse très-rapide de l'*Organon*. Si l'on peut trouver dans cette analyse, comme dans celle de Martianus Capella, la définition de presque tous les mots dont les dialecticiens ont fait usage, nous y avons cherché vainement une doctrine, un système. Cependant il est difficile de reproduire la définition péripatéticienne de la substance sans offrir des gages au parti d'Aristote. Isidore de Séville semble, en effet, avoir eu plus de penchant vers ce parti que vers celui de Platon.

Nous n'avons plus à parler que de Boëce. Bien qu'il ait vécu près d'un demi-siècle avant Isidore de Séville, nous avons cru devoir faire quelque violence à l'ordre chronologique, pour terminer par Boëce cette nomenclature sommaire des commentateurs et des abréviateurs que connurent nos premiers scolastiques. Aucun n'eut dès l'abord autant de crédit, aucun n'eut dans la suite autant d'influence. Au IXe siècle tout le monde l'accepte encore pour un péripatéticien déclaré, et cependant les adversaires les plus violents du péripatétisme lui accordent eux-mêmes l'hommage d'un profond respect (2). Quelle devait donc être son autorité dans l'autre école?

(1) Il s'excuse de ne pouvoir traiter la question qui lui est proposée suivant l'opinion des anciens philosophes : « Quorum, dit-il, libri com- « positiores et diligentiores mihi non suppetunt. » Mais il fait observer qu'il possède divers abrégés de ces livres : « Secundum simplices tamen « et leves compendiososque libellos, qui inter manus sunt... utcumque « respondebo. » (*Spicileg.* Acherii, t. III, p. 325 de l'édit. in-folio.)

(2) J. Scotus Erigena, *De divis. naturæ*, lib. I, cap. LVI, LXIII.

Aristote n'en avait pas une beaucoup plus grande, ou plutôt on ne les séparait pas l'un de l'autre, et la glose de Boëce inspirait autant de confiance que le texte même des *Catégories* ou de l'*Interprétation*. Nous devons donc nous arrêter quelques instants devant ce grave personnage qui nous apparaît aux confins des deux âges, où finit le vieux monde, où commence le nouveau, et qui semble avoir été chargé de les unir l'un à l'autre par le lien de la tradition.

Anicius Manlius Severinus Boethius, fils d'un consul, fut consul lui-même, et ses fils devinrent consuls après lui. Sa famille étant une des plus considérables de l'ancienne Rome, il regrettait le passé, maudissait le présent, espérait un chimérique avenir. Cette chimère le poussa-t-elle à conspirer contre le roi des Ostrogoths, déjà maître de presque toute l'Italie ? Il fut accusé de ce crime, condamné, chassé de Rome, et plus tard décapité. Si la preuve de sa conspiration n'est pas acquise, il est constant qu'il appela de ses vœux la fin de la domination étrangère, et qu'il fut supplicié comme trop zélé citoyen. On l'aurait oublié : quel peuple conserve la mémoire de ses martyrs? Boëce a, du moins, survécu par ses livres.

Ecrivain disert, élégant, érudit, Boëce était un des hommes vraiment distingués de son temps. Nous ne prétendons pas surfaire son mérite. Au temps où Théodoric opprimait l'Italie, Rome n'avait plus de grands orateurs, de grands poëtes ; encore moins avait-elle de grands philosophes, n'ayant jamais eu pour la philosophie un bien vif penchant. Boëce imite, traduit ou commente les savants, les philosophes grecs. Il s'était proposé, lorsqu'il vivait à Rome, consul ou sénateur morose et mécontent, de remettre la science en honneur dans son pays par ses imitations et ses traductions. Cette entre-

prise ne fut pas sans quelque succès. En voici la preuve, qui nous est fournie par une lettre de Théodoric à Boëce, alors son ami : « Au moyen de tes traductions on lit « en Italie Pythagore le musicien et Ptolémée l'astro-« nome; on comprend dans les villes de l'Ausonie le « mathématicien Nicomaque et le géomètre Euclide ; « Platon le théologien et Aristote le logicien renouvel-« lent leurs controverses dans la langue qu'on parle au « Quirinal. De plus la Sicile te doit son mécanicien « Archimède latinisé, et toutes les sciences, tous les « arts que la Grèce féconde a produits par de successifs « enfantements de grands hommes, de toi seul Rome « les a reçus dans son idiome national. » Mais, il faut le répéter, après les Goths sont venus les Francs, et quand aux désastres d'une rapide invasion eut succédé le lent progrès de la barbarie, plusieurs de ces versions vantées par le roi des Goths se sont perdues, et n'ont pas encore été retrouvées. Ainsi nous n'avons plus Archimède, Pythagore, Ptolémée, Nicomaque ni Platon traduits par Boëce (1), et de tout ce que Boëce avait écrit sur la dialectique nous avons seulement conservé : un commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre traduite par Victorinus ; une traduction nouvelle de la même *Introduction*, suivie d'un commentaire plus étendu ; une traduction des *Catégories*, avec un commentaire en quatre livres ; une traduction de l'*Interprétation*, avec un commentaire en deux livres ; un commentaire en six livres sur le même ouvrage; des traductions des premiers et des seconds *Analytiques*, des *Topiques* et des *Arguments sophistiques* ; un commentaire sur les *Topiques* de Cicéron ; enfin plusieurs traités originaux sur la division, la

(1) M. Louis Judicis de Mirandol, *La Consolation philos.*, introd., p. 45.

définition, le syllogisme hypothétique, le syllogisme catégorique et les différences topiques.

Tous ces ouvrages étaient-ils entre les mains de nos premiers docteurs? Il est parlé plus haut des traductions d'Aristote; il a été dit que, même au temps d'Abélard, on ne possédait encore que trois parties de l'*Organon* traduites par Boëce, l'*Introduction*, les *Catégories* et l'*Interprétation* : mais dès le IXe siècle, outre le commentaire de Boëce sur l'*Interprétation*, ses traités personnels sur la division, la définition, les topiques et les syllogismes étaient partout répandus. On les trouve cités dans les écrits de tous nos docteurs, et l'on a conservé les anciens manuscrits dont ils ont fait usage. Dès la fin du Xe siècle, comme le rapporte l'historien Richer, ces traités suppléaient à toutes les parties de l'*Organon*, qui s'y trouvent abrégées. Ainsi l'on pouvait dès lors, avec le secours de Boëce, enseigner toute la logique selon la méthode d'Aristote, et même, nous allons le montrer, selon sa doctrine.

Pour apprécier l'usage que les premiers scolastiques ont fait des écrits de Boëce, il faut savoir ce que contiennent ces écrits. Boëce avait pris ses grades sous les régents de l'école éclectique, et, comme il nous l'apprend lui-même, il avait formé le projet de démontrer l'accord des opinions principales de Platon et d'Aristote (1); mais c'est un dessein qu'il n'a pas exécuté. A-t-il reculé devant la difficulté d'une telle entreprise? Ou plutôt ce dernier représentant du nom romain, banni de sa ville par les barbares, interrompu dans sa brillante carrière par une fin si tragique, est-il mort avec le regret de n'avoir pas accompli la tâche laborieuse qu'il s'était imposée? Nous

(1) M. Jourdain, *Recherches*, p. 159.

l'ignorons ; mais le seul ouvrage de Boëce où se rencontrent quelques propositions platoniciennes est le traité célèbre *De la Consolation philosophique;* tous ses commentaires sur les livres d'Aristote sont, à divers degrés, péripatéticiens.

Le premier commentaire de Boëce sur l'*Isagoge* de Porphyre est moins complet que le second. Nous pourrions n'en pas tenir compte : quand on fait un livre sur une matière qu'on a déjà traitée, c'est que, mécontent soi-même du livre précédent, on est désireux de le supprimer. Cependant nous devons dire ici que nous nous associons au jugement porté par M. de Rémusat sur cette première glose de l'*Isagoge :* il ne nous semble pas qu'elle contienne des assertions opposées à celles qu'on trouve dans la seconde. Nous venons de les lire et de les relire avec une attention scrupuleuse : dans l'une et dans l'autre, l'argumentation de Boëce a pour objet d'établir que tout ce qui se dit des choses subsiste au sein des choses et non pas hors d'elles ; que les choses sont les substances, et que toute substance est individuelle. Mais, nous le reconnaissons volontiers, les termes du premier commentaire sont obscurs, équivoques ; on peut même supposer que Boëce n'avait pas d'abord parfaitement compris toute l'importance, toute la profondeur des questions réservées par Porphyre, et qu'il a confondu ce qui veut être distingué. Il s'explique beaucoup mieux dans son second commentaire.

En effet, abordant de nouveau le problème de la nature des genres et des espèces, il ne cherche plus des formules ambiguës ; il déclare nettement, résolûment, que, suivant l'opinion d'Aristote, le genre n'est pas une chose, parce qu'une chose est nécessairement une en nombre, et que le genre est commun à plusieurs. Voilà,

dans toute sa simplicité, l'argument péripatéticien. Mais ne peut-on pas dire que la condition nécessaire de toute essence n'est pas qu'elle soit une en nombre; et que, par exemple, les genres, les espèces, sont des essences, des natures communes, qui comprennent en elles-mêmes plusieurs étants semblables? Cette objection vient de l'école qui, posant l'universel avant le particulier, considère le genre comme le fondement de l'espèce et l'espèce comme le fondement de l'individu. Boëce répond à cette école, au nom d'Aristote : Si les genres existent au titre de natures communes, universelles, ce mode d'existence ne saurait être contesté à ce qui contient les genres, c'est-à-dire au genre le plus général ; d'où il suit que les genres eux-mêmes ne sont pas des étants, *entia*, des natures, mais qu'ils sont des parties de l'étant unique qui les comprend tous. Or, ce qui est naturellement un n'est pas divisible entre plusieurs : donc l'étant unique ne comprend pas les genres, et, s'il est, les genres ne sont pas (1).

Cependant il faut rendre compte de ce que représentent dans le discours ces mots *espèces, genres,* dont on fait un si fréquent usage, et qui paraissent, d'ailleurs, avoir un sens précis. Que l'on nous permette de traduire ce que Boëce dit à ce sujet. Cette argumentation devant être souvent interprétée, commentée, en des termes contradictoires, durant toute la première période de la scolastique, il nous semble utile de la reproduire littéralement. La voici : « Que si les genres, les espèces et les « autres universaux sont simplement conçus par l'intel- « ligence, comme toute conception a un objet, *subjecta* « *res*, et est conforme à cet objet ou n'y est pas con-

(1) Boethius, *In Porphyrium a se translatum*, p. 54 de l'édit. de 1570. — M. Cousin, *Intr. aux ouvr. inéd.*, p. 70 — M. de Rémusat, *Abél.*, t. I, p. 350.

« forme, toute conception vient d'un objet. Si la concep-
« tion du genre, de l'espèce et de tout autre universel
« vient d'un objet et est conforme à l'objet conçu, le
« genre et l'espèce ne sont pas seulement dans l'intelli-
« gence, mais ils existent dans la réalité des choses. Et
« il faut de nouveau se demander quelle en est la nature ;
« ce que l'on recherchait précédemment. Si cette concep-
« tion vient de la réalité du genre, et n'est pas con-
« forme à cette réalité, elle est vaine, parce que, venant,
« il est vrai, de la réalité, elle ne représente pourtant
« pas cette réalité, car une conception qui diffère de la
« réalité est fausse... Mais nous ne disons pas que toute
« conception venant d'un objet, et n'étant pas néan-
« moins telle que cet objet, est nécessairement fausse et
« vide. Il n'y a erreur et fausseté que dans la réunion
« de ce qui est séparé. En effet, si quelqu'un rassemble,
« réunit intellectuellement ce que la nature ne permet
« pas d'associer, cela est faux au jugement de tous : par
« exemple, si l'on réunit par l'imagination un cheval et
« un homme pour en faire un Centaure. Mais si l'on
« opère par division ou par abstraction, la conception
« n'est pas sans doute conforme à la réalité, et cepen-
« dant elle n'est pas fausse. En effet, il y a beaucoup de
« choses qui sont en d'autres choses, et dont on ne
« peut les séparer sans les anéantir. Pour prouver cela
« par un exemple bien connu, la ligne est quelque
« chose dans le corps, et elle doit au corps ce qu'elle est,
« c'est-à-dire son être : qu'on la sépare du corps, elle
« n'est plus. Qui a jamais perçu par aucun sens la ligne
« séparée du corps? Mais quand l'esprit a reçu des
« sens la notion des choses unies aux corps, *confusas res*
« *permixtasque corporibus,* il les en sépare au moyen
« d'une faculté qui lui est propre, au moyen de la pen-

« sée. Les sens nous font connaître en même temps « que les corps toutes ces choses incorporelles qui ont « leur être dans les corps : mais l'esprit a la faculté « d'unir ce qui est disjoint, de disjoindre ce qui est uni, « et, quand les sens lui transmettent la notion de ces « choses, il les sépare des corps au sein desquels elles « se confondent, de telle sorte qu'il voit, qu'il contem- « ple l'incorporel en lui-même, dégagé du concret. Or « les genres, les espèces et les autres universaux sont, « ou dans les choses incorporelles, ou dans les choses « qui sont les corps. Si l'esprit les rencontre dans les « choses incorporelles, il se forme sur-le-champ une « idée incorporelle du genre. S'il les voit adhérents « aux choses corporelles, il dégage, comme il a coutume « de le faire, l'incorporel du corporel, et l'envisage seul, « pur de toute alliance, comme est la forme en soi... « Personne ne dira que nous avons une idée fausse de « la ligne, parce que nous la concevons comme étant « hors du corps, bien qu'elle ne puisse subsister sans le « corps... Donc ces choses (genre, espèce, ligne) subsis- « tent dans le corporel et le sensible, *sunt igitur hujus-* « *modi res in corporalibus et sensibilibus* : mais, pour « connaître la vraie nature de ces choses, pour apprécier « ce qui leur est propre, il faut les concevoir hors du sen- « sible, *intelliguntur autem præter sensibilia, ut eorum* « *natura perspici et proprietas valeat comprehendi*. Ainsi « donc, quand on conçoit les genres, les espèces, on « recueille une ressemblance de chacun des individus au « sein desquels ces espèces, ces genres subsistent; comme, « par exemple, on recueille la ressemblance humanité « de chacun des hommes, dissemblables entre eux; et « cette ressemblance, envisagée par l'esprit, examinée « dans sa vérité, devient une espèce. Que l'on considère

« de même la ressemblance de ces espèces, laquelle ne « peut être ailleurs que dans ces espèces ou dans les « individus qui les composent, cette ressemblance pro- « duit le genre. Ces choses (genre, espèce) sont donc « réellement dans les objets particuliers ; mais elles « sont connues comme universelles. Une espèce n'est « qu'une conception recueillie de la ressemblance sub- « stantielle d'une multitude d'individus dissemblables ; « un genre n'est qu'une conception recueillie de la res- « semblance des espèces. Cette ressemblance, lors- « qu'elle est dans le particulier, est sensible ; dans l'uni- « versel, elle est intelligible : de même, lorsqu'elle peut « être sentie, elle demeure dans le particulier ; et, lors- « qu'elle est conçue, elle devient universelle... L'objet de « l'universalité et de la particularité est donc le même ; « mais il est universel lorsqu'il est conçu ; il est parti- « culier lorsqu'il est senti dans les choses au sein des- « quelles il possède l'être. Cela dit, toutes les questions « sont, je pense, résolues. Les genres et les espèces « sont d'une certaine manière des choses, et d'une « autre manière des conceptions, et en ce sens ils sont « incorporels ; mais, unis aux choses sensibles, ils sub- « sistent dans ces choses ; et on les conçoit hors des « corps, comme subsistant par eux-mêmes, *ut per semet- « ipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum habentia.* « Suivant Platon, les genres et les espèces ne sont pas « seulement, en tant qu'universels, des conceptions ; ils « sont encore des choses, des choses qui existent hors « des corps. L'opinion d'Aristote est qu'ils sont conçus « comme incorporels, comme universels, mais qu'ils ne « possèdent pas l'être hors du monde sensible (1). »

(1) Boethius, *In Porphyrium a se translatum*, p. 54 de l'édit. de 1570.

Boëce commente une *Introduction* aux *Catégories*, un opuscule péripatéticien : il doit par conséquent exposer avec plus d'étendue la doctrine d'Aristote que celle de Platon ; mais entre l'une et l'autre, pour laquelle va-t-il se prononcer? Il appartient, avons-nous dit, à l'école éclectique ; s'il fait grand état de l'opinion d'Aristote, il n'a, d'autre part, aucun préjugé contre celle de Platon. Quel parti va-t-il donc prendre? Aucun. Il évitera de conclure ; il dira qu'entre Aristote et Platon il lui semble dangereux, messéant, *non aptum*, de prendre un parti. Un rimeur du XIIe siècle, Godefroi de Saint-Victor, a très-ingénieusement représenté Boëce assistant à la vive querelle de Platon et d'Aristote, et demeurant silencieux quand ils ont parlé, dans l'attitude d'une hésitation respectueuse :

> Assidet Boethius, stupens de hac lite,
> Audiens quid hic et hic asserat perite,
> Et quid cui faveat non discernit rite,
> Nec præsumit solvere litem definite.

Quoi qu'il en soit, nos docteurs ont été, comme on le voit, suffisamment éclairés par Boëce sur le fond du débat. Ainsi pourront-ils exposer à leurs auditeurs, d'après Boëce, la vraie doctrine d'Aristote, si cette doctrine leur convient mieux que celle de Platon.

En résumé Porphyre, Martianus Capella, Cassiodore, Isidore de Séville, ont posé des questions sans les résoudre. On trouve dans la glose de Boëce un développement ingénieux, précis, lucide, des thèses énoncées ; mais Boëce lui-même déclare qu'il préfère abandonner à autrui la responsabilité d'une conclusion qui l'inquiète, qui l'effraye. Cependant la route est ouverte, elle est même déjà tracée jusqu'au point que peut atteindre la vue trouble encore de nos premiers docteurs. A s'y

engager tout les pousse, et plus que tout le reste l'impérieux instinct de connaître. Ils veulent être, ils seront philosophes. A la fin du XIIe siècle, Anselme du Bec, Thierry de Chartres, Guillaume de Champeaux, Gilbert de La Porrée, auront déjà reproduit, en développant quelques phrases du *Timée*, les données principales de la doctrine platonicienne, et Abélard n'aura presque plus rien à connaître de la logique d'Aristote. S'il faut faire une juste part au génie de quelques hommes dans ces rapides progrès de l'induction dialectique, ne faut-il pas aussi les attribuer pour quelque part au génie de cette nation française, à laquelle doit appartenir, au moins pour un long temps, dans le monde moderne, le glorieux empire de la pensée? Oui, nous le disons avec un juste orgueil, si la France a été le sol natal de la philosophie scolastique, c'est que l'esprit français est particulièrement doué de cette audace curieuse qui ne connaît ni les obstacles, ni les périls, qui ne voit jamais que le but et se précipite toujours pour l'atteindre. La scolastique, c'est le fervent travail des intelligences qui, trop longtemps asservies au joug d'un dogme révélé, s'efforcent de mériter et de conquérir leur émancipation, au prix même de cette douce sécurité que procurent l'ignorance et la foi; la scolastique, c'est la révolution qui se prépare, qui annonce sa venue; et la révolution, qui l'ignore? c'est la France même.

CHAPITRE VII.

Alcuin, Fridugise, Agobard, Candide, Raban.

On est curieux d'observer les premiers symptômes de ce réveil de la pensée; on est curieux de savoir ce qui s'est passé, durant la première période de la scolastique, dans les gymnases fréquentés par une jeunesse toujours ardente, souvent factieuse, qui, d'Alcuin à Pierre le Lombard, eurent une série de régents si fameux, mais d'un renom si différent; les uns devant être élevés par une admiration reconnaissante aux plus hautes dignités de l'Eglise, les autres précipités même de leurs chaires par la vigilance indignée des conservateurs de la foi. Cette curiosité est bien naturelle : elle sera, d'ailleurs, satisfaite; nous assisterons avant le XIIIe siècle à de vifs et intéressants débats. Albert le Grand, saint Thomas, Duns Scot, Guillaume d'Ockam ont été sans contredit les plus grands dialecticiens, les plus grands philosophes du moyen âge; mais ils sont venus tard, et ils n'ont pas eu le périlleux honneur d'introduire les questions philosophiques au sein des écoles. Dès les premières années du XIIe siècle, deux grands partis s'étaient formés, dont l'un argumentait ou concluait dans le sens de Platon, l'autre dans le sens d'Aristote, et déjà même commençait à se produire un de ces tiers-partis dont les sentences conciliantes sont toujours favorablement

accueillies par les esprits fatigués, ou plus enclins à la tolérance que zélés contre l'erreur. Quand finit le XII[e] siècle, ces divers systèmes n'avaient pas encore épuisé leur fécondité native ; il restait à les développer, à les compléter, et ce n'était pas assurément une médiocre affaire. On doit, toutefois, reconnaître que les plus vaillants esprits du XIII[e] siècle n'ont pas proposé de solutions originales aux problèmes depuis longtemps controversés. C'est une observation juste que Diderot exprime en ces termes injurieux : « On aperçoit des vestiges de la scolas-« tique avant qu'on connût l'arabico-péripatétisme ; ce « n'est donc point de ce côté que cette espèce de peste est « venue (1). » Dans un autre langage, Aristote avait formé lui-même d'éminents disciples bien avant qu'on eût toutes ses œuvres interprétées par Avicenne et par Averrhoës, et le XIII[e] siècle n'a produit aucune secte nouvelle. Oui, l'on est à bon droit curieux d'apprendre par quels enseignements, par quels écrits a été donnée l'impulsion qui fut si durable et si puissante.

On ne doit pas, toutefois, s'attendre à voir poser et discuter, à l'ouverture même des écoles, les questions les plus considérables et les plus difficiles. Il était au pouvoir du grand Charles de décréter le rétablissement des études dans toute l'étendue de son vaste royaume ; il n'avait pu contribuer par aucun décret à rendre le progrès de ces études plus rapide. On ne commande pas à la pensée : sa marche est libre et lente.

Avant que nos écoliers de la première heure puissent étudier avec quelque fruit les rudiments de la dialectique, il faut qu'ils aient appris la grammaire.

Leur plus ancien maître, Alcuin, n'est, à proprement

(1) Diderot, *Œuvres*, t. XIX, p. 337.

parler, qu'un grammairien. Ce n'est pas qu'il ignore toute philosophie, puisqu'il fait profession d'enseigner la dialectique; mais sa dialectique, qu'il divise en chapitres ornés pour la plupart de titres barbares, *de Isagogis, de Topicis, de Perihermeniis,* n'est qu'un assemblage de phrases empruntées soit aux *Etymologies* d'Isidore, soit aux *Dix catégories* du faux Augustin, et ses opinions psychologiques ne sont pas plus originales. On en sera tout à l'heure convaincu. Il a plusieurs fois exprimé son opinion sur la nature de l'âme et en des termes, il est vrai, toujours concordants. Ainsi, dans le traité qu'il a composé sur ces mots de la Genèse : *Faciamus hominem*, il compare l'âme à la Trinité, et comme, dit-il, les trois personnes divines ne sont pas trois dieux, de même les trois énergies au moyen desquelles l'âme se manifeste, c'est-à-dire l'intelligence, la mémoire et la volonté, sont non pas trois âmes, mais trois fonctions (*dignitates*) d'une seule âme (1). Quand, dit-il ailleurs, on parle d'intelligence, de volonté, de mémoire, ces termes s'emploient pour signifier les modes différents suivant lesquels s'exerce l'activité morale d'un seul sujet : *Memoria est alicujus memoria, et intelligentia est alicujus intelligentia, et voluntas est alicujus voluntas;* mais, quelle que soit la diversité de ces modes, l'acte par lequel le sujet en a conscience est toujours le même, car « je comprends que je comprends, que je veux, que « je me souviens; » de même « je veux comprendre, me « souvenir et vouloir; je me souviens que j'ai compris, « que j'ai voulu, que je me suis souvenu (2). » Alcuin nous donne cette preuve de l'unité de l'âme comme supérieure à toute contradiction. Nous l'acceptons volon-

(1) *Opera* Alcuini, t. I, p. 339 de l'édit. de 1777.
(2) *De ratione animæ,* t. II des *Œuvres* d'Alcuin, édit. de 1777.

tiers comme telle, mais il aurait dû peut-être nous avertir qu'elle ne lui appartient pas. Elle se trouve, en effet, surabondamment développée dans le sermon 63 de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean (1). C'est dans les écrits du même docteur qu'Alcuin a trouvé la distinction de ces trois facultés ou énergies : l'intelligence, la volonté, la mémoire. Enfin voici un autre passage du traité d'Alcuin *De ratione animæ, Sur la nature de l'âme* : « Considérons, « dit-il, la merveilleuse facilité avec laquelle l'âme trans- « forme les choses qu'elle a perçues par les sens du « corps. Ceux-ci sont, en quelque sorte, les messagers « qui lui transmettent ce qu'elle apprend des objets « sensibles, connus ou inconnus. Ensuite elle façonne « en elle-même les images de ces objets avec une promp- « titude dont on ne saurait rendre un compte fidèle, et « confie ces images au trésor de la mémoire. Ainsi celui « qui a vu Rome se représente Rome dans son esprit et « se la représente telle qu'elle est. Quand il entend « nommer cette ville ou y pense, aussitôt l'image de « Rome lui apparaît... Ce qui a lieu pour les choses « inconnues n'est pas moins admirable. Vous pouvez « avoir dans l'esprit une image de Jérusalem qui diffère « beaucoup de la réalité... Cette image ne représente « pas les murs, les maisons et les places qui sont en « effet à Jérusalem, mais vous attribuez à Jérusalem ce « que vous avez vu dans d'autres villes qui vous sont « connues... C'est ainsi que procède en tout l'esprit de « l'homme ; au moyen du connu il imagine l'inconnu, « suivant les idées qu'il possède en lui-même. » Cette opinion sur l'origine des idées, sur l'office de la mémoire et sur le travail de l'imagination, est assurément une

(1) *Opera* Augustini, t. X, p. 89 de l'édit. de Louvain.

opinion éclairée; mais Alcuin a pris tout ce que nous venons de traduire soit dans le livre XI[e] du traité de saint Augustin sur la *Trinité*, soit dans une lettre de ce père à Consentius (1).

Alcuin n'est pas un philosophe. Il n'est pas non plus cet érudit versé dans toutes les lettres dont nous parlent les Bénédictins, qui ont entrepris de le faire passer pour un religieux de leur ordre (2). Il savait « à fond » le grec, écrivent les collaborateurs de dom Rivet, et il avait « une teinture de l'hébreu (3). » D'abord rien ne témoigne qu'il ait même étudié l'hébreu ; les mots de cette langue, qui se rencontrent dans ses commentaires sur la Genèse et l'Ecclésiaste, lui ont été fournis par saint Jérôme, ainsi que l'ont fait judicieusement observer les derniers éditeurs de ses *Œuvres*. Il savait un peu de grec, comme nous l'atteste une de ses lettres à Angilbert; mais, s'il avait parfaitement compris cette langue, n'aurait-il pas du moins reproduit avec plus d'exactitude et de correction les noms grecs des *Dix catégories?* De son temps on n'apprenait pas le grec ailleurs que dans les écoles d'Irlande, et jamais il ne les avait fréquentées.

Mais Alcuin est un grammairien. « Alcuin, » dit un de ses contemporains, Notker le Bègue, « a fait une si belle « grammaire, que Donat, Nicomaque, Dosithée et notre « Priscien, ne paraissent rien en comparaison (4). » En lisant cette grammaire, qui est sous la forme d'un dialogue entre Charlemagne et son maître, nous trouvons que Notker le Bègue exagère l'éloge. Elle a toutefois été très-utile. Elle a rendu plus facile l'intelligence de

(1) Lettre CCXXII de l'édit. de Louvain.
(2) Mabillon, *Acta SS. ord. S. Bened.*, sæc. IV, p. 163 et seq.
(3) *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 296.
(4) M. Fr. Monnier, *Alcuin*, p. 67.

Priscien et de Donat, et, devenue classique elle-même, elle n'a pas seulement réformé ce langage incorrect qui était, à la fin du VIIIe siècle, le langage commun des notaires, des chroniqueurs et des poëtes; mais, en outre, elle a préparé le succès de laborieux efforts qui n'auraient peut-être pas été tentés sans elle. Comment, en effet, pénétrer dans l'antiquité romaine par un autre chemin que par l'étude de la grammaire latine ?

Pour conclure, Alcuin est resté dans l'histoire avec un grand nom qu'il ne doit pas à ses livres. Mais à deux autres titres il a bien mérité cette célébrité, et qu'à jamais, à ces deux titres, il la conserve ! Par lui, par ses leçons, d'abord applaudies à la cour du roi Charles et plus tard à l'abbaye de Saint-Martin, notre Gaule hébétée par le constant progrès de l'indolence, ignorant tout et déjà tombée de la foi des simples dans la superstition des brutes, par lui notre Gaule a de nouveau connu, non-seulement Priscien et Donat, mais encore Cicéron, Suétone, Virgile, Horace, Boëce, et, réveillée de sa longue torpeur par un commerce de jour en jour plus assidu avec ces nobles esprits, elle est retournée vers la civilisation en retournant vers cette antiquité profane que l'Eglise barbare avait tant abhorrée. Répétons enfin qu'il a présidé l'académie du Palais, qu'il a fondé le gymnase de Tours, ces deux écoles normales du haut enseignement au IXe siècle, et qu'à ces titres, quand il n'en aurait pas d'autres, le nom d'Alcuin ne saurait être trop honoré.

Après Alcuin il faut aussitôt nommer son compatriote, son ami, Fridugise. A l'école du Palais, dont il était un des plus savants auditeurs, Fridugise s'appelait Nathanaël. Il était poëte et philosophe. Nous avons de lui deux courts traités sur la réalité du néant et des ténèbres. Il

y avait, il paraît, à la cour de Charlemagne, parmi les *proceres Palatii,* des gens de peu de foi qui définissaient le néant la privation de l'être, et les ténèbres la privation du jour. Fridugise s'est proposé de montrer qu'ils se trompaient gravement. Les explications qu'il donne d'abord sur le néant, *nihil,* nous annoncent un réaliste outré. Le propre de tout nom est, dit-il, de signifier quelque chose : quand on prononce ces mots « homme, « pierre, bois, » on fait aussitôt comprendre la chose que ces noms signifient. Ainsi du mot « néant, *nihil;* » il signifie donc, comme tout autre mot, une chose réelle, une substance (1). Donc les conditions de l'être sont les mêmes pour ce qui est et pour ce qui n'est pas. Il nous plaît de recueillir cette déclaration insensée. Fridugise est le premier-né des réalistes du moyen âge. La plupart de ceux qui viendront après lui seront plus prudents, et nous aurons à leur arracher les aveux qu'ils ne voudront pas faire : la naïveté de Fridugise nous dispense même de le contredire. Il n'y a pas de mot, dit-il, qui ne signifie quelque substance : quoi de plus clair, de plus décisif et de plus faux ! L'argumentation qui a pour objet de démontrer la réalité des ténèbres n'est pas moins curieuse. On lit au chapitre VI de l'Evangile selon saint Matthieu, verset 23 : « Si votre lumière n'est que ténèbres, combien « vos ténèbres seront-elles grandes ! » Or voici comment, ayant lu le traité des *Dix catégories*, Fridugise argumente sur cette simple phrase, où saint Matthieu ne supposait guère avoir mis tant de philosophie. La grandeur appar-

(1) « Omne nomen finitum aliquid significat, ut homo, lapis, lignum. — « Hæc enim uti dicta fuerint, simul res quas significant intelligimus... « Igitur nihil ad id quod significat refertur. Ex hoc etiam probatur non « posse aliquid non esse. Item aliud : omnis significatio est ejus quod « est ; nihil autem aliquid significat ; igitur nihil est ejus significatio « quod est, id est rei existentis. » (Baluze, *Miscellanea*, t. I, p. 404.)

tient à la catégorie de la quantité : toute quantité se dit accidentellement d'un sujet, et ce sujet a le titre de substance; donc les ténèbres, étant susceptibles de plus ou de moins, sont un sujet, une substance, un corps; donc les ténèbres sont corporelles (1). Cette argumentation, dont la conclusion est évidemment absurde, semble un pur jeu d'esprit; mais, qu'on ne s'y trompe pas, notre docteur l'estime très-sérieuse. Les raisonnements subtils ont un grand attrait pour l'ignorance. On croit savoir. on croit prouver dès qu'on raisonne; on est heureux d'étonner un interlocuteur avec un syllogisme d'une construction régulière, et l'on admet facilement comme vrai ce que l'on est fier d'avoir si bien trouvé. Cette mode du syllogisme durera longtemps en France ; elle ne finira qu'au siècle de Montaigne.

Ayant ainsi démontré que le néant et les ténèbres sont des sujets corporels, Fridugise pouvait-il hésiter à définir l'âme humaine une substance antérieure au tout composé, créée dans le vide dès l'origine même des choses, naturellement isolée de ces corps subalternes auxquels elle doit être un jour unie, et dont elle doit être finalement séparée sans aucune altération de sa propre essence? Si l'on ne retrouve plus l'écrit de Fridugise où cette doctrine, tirée de quelques pères, était exposée, comme il paraît, en des termes nouveaux, on a du moins la réfutation qu'en fit Agobard, archevêque de Lyon.

Cet Agobard, de race gauloise, formé dans les meilleures écoles de toute la Gaule, celles de la Narbonnaise, fut un des hommes les plus éclairés de son temps. L'a-t-on assez remarqué? A-t-on fait assez grand état de sa sagesse et de son courage ? Nous ne le pensons pas. Cet évêque

(1) Fredegisi, diaconi, *Epistola de nihilo et tenebris*, dans les *Miscellanea* de Baluze, t. I, p. 408.

contesie l'intervention de Dieu dans le règlement des contestations humaines ; il se prononce contre les épreuves, contre le duel judiciaire ; il ne croit pas non plus aux magiciens qui font les tempêtes ou sèment les pestes, et il le déclare. A ces rêveries malsaines de l'imagination, qui est la faculté prédominante chez les barbares, il oppose les simples données de la raison avec toute la sécurité, tout le dédain d'un vrai philosophe. Il va plus loin. Si la religion, telle qu'on la pratique, lui paraît dégénérer en superstitions grossières, il élève la voix autant qu'il le peut pour rappeler et de nouveau prescrire les règles plus discrètes de l'antique liturgie. On le voit ainsi combattre le culte des images, avec une ardeur au moins égale à celle de Claude de Turin. Ces dieux, ces demi-dieux de pierre ou de bois, déjà partout offerts à l'adoration, ou même à la simple vénération des fidèles, il faut, dit-il, les enlever aux autels qu'ils profanent, les broyer, les réduire en poussière : *Imagines sanctorum omni genere conterendæ et usque ad pulverem eradendæ* (1). Si zélé, si violent contre toutes les chimères de l'esprit, Agobard ne pouvait souscrire à la doctrine mystique de Fridugise sur ces âmes primitives, dont il était aussi difficile de définir la nature que d'indiquer la patrie. Comme il s'était sur-le-champ déclaré pour la génération simultanée des corps et des âmes, Fridugise l'avait sur ce point contredit. La réplique du docte archevêque est très-sage. De quelle matière inconnue, dit-il à son contradicteur, est-elle donc fabriquée cette âme premièrement créée, qui possède en elle-même, avant le jour natal de ce monde, tous les attributs de l'existence? Où, d'ailleurs, la supposez-vous, vivant de sa vie solitaire

(1) Ampère, *Hist. litt. de la France avant le* XIIe *siècle*, t. III, p. 175.

dans l'attente du moment où Dieu se propose de l'envoyer à la rencontre des corps (1)? Cette critique est nominaliste. Agobard, très-versé dans l'Ecriture sainte, connaissait mal les philosophes. Il le prouve, lorsqu'il leur impute l'opinion qu'il combat en répliquant à Fridugise. L'opinion qu'il professe est, en effet, celle d'Aristote. Mais, s'il a peu de philosophie, Agobard a beaucoup de cette raison pratique, qui est appelée communément le bon sens. Il ne faut pas attribuer trop d'importance à cette première critique des abstractions réalisées; elle ne doit pas néanmoins être omise. Dès que le bon sens parle, il convient d'être attentif.

Au même temps appartient un opuscule encore inédit, que les manuscrits intitulent : *Dicta Candidi de imagine Dei* (2). Quel est ce Candide? On suppose qu'il y eut deux

(1) Agobardi *Liber contra object. Fridegesi*, cap. XIV. Voici le passage qui se rapporte à la création de l'âme :

« Nos hoc reprehendimus quod vos de animabus corporibus infun-« dendis dixistis : *Anima quando ad corpus pervenit*; quasi noveritis « de qua regione adveniat, aut forsitan nostis in qua regione jaceat illa « incognita materies unde animas dicitis creari in vacuo super quem « Aquilo extensus est, aut in interioribus Austri, vel forsitan in ortu solis « aut occasu, aut unde dicitis animas pervenire, utique inde pervenire « possunt ubi creantur ut ad corpora transmittantur. Sed cum dicitis eas « pervenire, non ipsis eas corporibus creatas creditis, sed longe alicubi. « Et inquisivimus a vobis utrum in cœlestibus an in aliqua parte mundi « sit ipse locus, vel extra mundum... Ecclesiastici doctores in suis dog-« matibus fidem tenendam docuerunt animam non esse partem divinæ « substantiæ vel naturæ, nec esse eam prius quam corpori misceatur; « sed tunc eam creari quando et corpus creatur. Philosophorum senten-« tiæ dicunt esse animam priusquam nascatur in corpore; quod verum « esse nullis approbatur indiciis. »

(2) Manuscrits de Saint-Germain-des-Prés, num. 1334. Ce traité n'est pas tout à fait inconnu. Ducange en a signalé l'existence (Indices ad *Glossar.*; ind. script.; verbo *Candidus*). Fabricius a reproduit la mention de Ducange; mais ni Ducange, ni Fabricius, ni même les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, n'ont été curieux d'interroger cet antique et précieux monument de philosophie scolastique. Ils ont même négligé d'en bien lire le titre, qu'ils reproduisent ainsi : *Dicta de imagine mundi*, d'après notre manuscrit de Saint-Germain.

Candide parmi les disciples d'Alcuin; l'un, Germain de naissance, qui vint à l'école de Tours, envoyé par l'abbé de Fulde, vers le même temps que Raban-Maur; l'autre, un insulaire de race anglo-saxonne, dont le nom barbare était Witzon. C'est au premier, peintre, poëte, théologien, et, il paraît, quelque peu philosophe, que sont attribués divers écrits publiés par Mabillon, par Bernard Pez, ainsi que le traité, jusqu'à ce jour inédit, sur l'*Image de Dieu* (1).

Que cette attribution reste conjecturale : nous ne savons ni la contredire, ni la confirmer. Mais voici l'analyse de l'opuscule. L'homme intérieur est à bon droit considéré comme une image de Dieu. Dieu se compose, en effet, de trois personnes : ainsi l'âme de l'homme est naturellement capable de savoir; ensuite, par un libre effort de son activité naturelle, elle apprend ce qu'elle pouvait apprendre, elle sait; enfin, ayant acquis la science, elle témoigne l'aimer. Or ce sont là trois états successifs d'une substance unique : il n'y a qu'une âme observée sous trois modes divers, comme il n'existe qu'un Dieu sous ces trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit. Le second chapitre concerne les dix catégories, que l'auteur appelle « les catégories de saint Augustin. » Il les définit, d'ailleurs, exactement, comme s'il avait sous les yeux le texte d'Aristote, et déclare que les formes catégoriques sont communes à toutes les substances, si ce n'est à l'éternelle substance de Dieu. Suivent de subtiles preuves de l'incorporalité, de l'éternité de Dieu et quelques mots de plus sur diverses catégories : tout est sujet, ou est dans un sujet; les choses étant spirituelles ou corporelles, il y a deux sujets, l'esprit et le corps; la sagesse

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. V, p. 10, 17.

est dans l'esprit, comme la couleur est dans le corps; le lieu est une capacité incorporelle, qui limite les corps et les sépare; la mesure du temps est celle du mouvement. A ces définitions succèdent des maximes, présentées sous la forme syllogistique. L'homme ne peut connaître Dieu sans se connaître lui-même; il ne peut aimer Dieu s'il n'a commencé par aimer l'image de Dieu; or connaître, aimer Dieu, voilà le souverain bien de l'homme; en jouir, c'est jouir de la vie éternelle. L'auteur répète ensuite et développe la comparaison qu'il a déjà faite entre l'âme humaine et la trinité divine : l'activité de l'âme s'exerçant, il l'a dit, selon trois modes, ces trois modes supposent trois énergies, qu'il nomme maintenant, avec saint Augustin, avec Alcuin, la mémoire, le jugement et la volonté; or la mémoire, le jugement, la volonté ne sont pas des choses corporelles; elles ne sont pas contenues dans une outre, un sac, un vase quelconque; donc l'âme, sujet commun de ces énergies, n'est pas un corps, et, n'étant pas un corps, n'est pas dans un lieu. Les *Dits* de Candide se terminent par cette démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Tous les degrés de l'être correspondent à des degrés de puissance. La raison enseigne à l'homme que l'animal vivant est doué d'une puissance supérieure à celle du caillou, qui est et ne vit pas : de même l'homme, doué de la faculté de penser, s'estime à bon droit supérieur à l'animal, qui vit et ne pense pas. Mais ne comprend-il pas, en même temps, que sa puissance, si grande qu'elle soit, est limitée, et qu'elle est en conséquence inférieure à la toute-puissance? Or cette idée, cette notion de la toute-puissance est la notion même de Dieu (1).

(1) Nous publions ici, d'après le manuscrit cité de Saint-Germain-des-

Candide a tiré toute sa doctrine des œuvres sincères ou supposées de saint Augustin. Mais, plus encore que saint Augustin, il use et abuse du syllogisme. Ses *Dits* ne se succèdent pas méthodiquement, en ordre logique : ce sont, en quelque sorte, des apophthegmes, ce que nous appelons aujourd'hui des pensées détachées;

Prés, le texte entier de l'opuscule intitulé *Dicta Candidi de imagine Dei :*

« Juste mihi videtur dictum interiorem hominem imaginem Dei esse. « Anima enim nominatur totus interior homo; quia vivificatur, regitur, « continetur lutea illa massa humectata succis (*)... facta dissolvatur. Deus « dicitur vis illa ineffabiliter magna et innumerabiliter sapiens, et insunt « omnia quæ sunt, reguntur omnia quæ sunt, continentur omnia quæ « sunt. Omnia dico ipsam universitatem quæ est totum; quod aliud est « quam ipse, qui fecit et non factus. Sed ipse est *ex quo*, et *qui ex eo* « et *quo*. Quod ipse Deus *ex quo* est Pater dicitur a nobis pauperibus, « sensu pauperioribus. Verbum quod *qui ex eo* Filius dicitur. Quod *quo* « Spiritus Sanctus. Inde autem dicitur Deus Pater, quia ipse est *ex* « *quo*, et sapientia est quia ordinavit omnia, et dilectio qua se volunt « omnia manere ut ordinata sunt. *Ex quo* ergo et *qui ex eo* et *quo* « se diligunt. Ipsa duo tria sunt, et illa tria ideo unum, quia sic sunt « ex uno illa duo ut tamen ab ipso non sunt separata, sed ex « ipso sunt, quia non a se et in ipso, quia non separata, et ipsum ipsa « quod ipse, et ipsum ipse quod ipsa. Vis ista Deus est, et ipse Deus tria « est, et unumquodque horum trium Deus est, et omnia illa tria non Dii, « sed Deus est. Ad imaginem ergo suam conditor fecit animam hominis, « quæ tota dicitur anima. Non autem aliud significo hominis quam ani- « mam, cum mentem dico; sed propter aliud animam, et propter aliud « mentem : nam totum quod vivit hominis anima est; cum autem anima « in se agit se et ex se et per se solam, mens dici solet. Sensus vero ad « ministeria implens consuetivus anima dicitur. Mens ergo scire gignit et « amat scire quod scit. Nec illud scire dico quod repente scitur res aliqua « quæ ante nesciri putabatur, sed illud unde et aliquid et omne quicquid « scitur et nescitur sciri potest. Illud ergo scire mens gignit, et cum geni- « tum est scientia potest dici. Restat tertium utrisque commune. Omnis « mens quicquid scit amat scire ; amor non minus quam inter duos est, « amantem et quod amatur, unus est. Non autem potest negari hoc totum « unam esse animam, et unam animam hæc tria esse. Sic enim hæc tria « vere una amans, sic non minus vere una anima est hoc unum et hoc « alterum et hoc tertium. Comparet igitur se hæc creatura tam eminens « creatori suo supereminenti sibi : excepto hoc et multum supra se amoto,

(*) Lacune dans le manuscrit; il faut lire sans doute : *donec liquefacta.*

cependant chacune de ces pensées nous offre les éléments de toute argumentation rigoureuse. Déjà nous entrons en scolastique. A notre avis on peut dire de Candide qu'il est philosophe, et l'est plus que son maître Alcuin : mais sa philosophie, qui toujours s'élève

« quod omnis bonitas et omne bonum et omnis bonitatis et boni dulcedo « creatori a seipso est; creaturæ vero non solum quod est, sed etiam quod « talis est ab alio est, non a se; et ipse quod est semper est, licet et ipsa « anima quodam modo suo incommutabilis est, nam anima est, scit et « scire vult. Comparet ergo, ut dixi, se anima eo modo quo potest creatori « suo. Dicatur mens Pater, quia gignit scire; dicatur scire Filius, quia ex « alio est et non est aliud quam ipsum quod ipse est; ex quo est dicatur « amor Spiritus Sanctus, quia amborum est eorum qui se amant; unde « nostris scripturis sæpius amor, id est caritas, quæ in Deo est erga nos, « et quæ a nobis est in Deum, Spiritus ipse appellatus.

« II. *De decem Kathegoriis Augustini.* Usia græce, quod est latine « substantia, sine essentia, hoc est Deus. Qualitas; Deus autem sine qua- « litate bonus. Quantitas; sine quantitate magnus. Ad aliquid; sine indi- « gentia creator. Situs; sine situ præsens. Habitus; sine habitu omnia « continens. Locus; sine loco totus ubique. Tempus; sine tempore sem- « piternus. Agere; sine sui mutatione mutabilia faciens. Pati; et nihil « patiens. Hæc novem sunt omnibus substantiis vel essentiis accidentia, « excepta illa una vera et æterna substantia quæ Deus est, cui nihil acci- « dit, quia quod est a seipso et in seipso est. Decima autem, hoc est « substantia sive essentia, omnis creatura dicitur, ex quo creatura est et « quandiu in sua natura persistit.

« III. *Si possit verum esse sine veritate.* Potest-ne aliquid verum esse « sine veritate? Est-ne corpus verum, an non? Si verum est, veritate « verum est. Ergo corpus veritatis capax est. Potest-ne corpus aliud ali- « quid capare præter corpus? Si corpus veritatis capax est, ergo veritas « corpus est. Deus veritas est; ergo Deus corpus est. Nihil verum nisi « immortale, nec capit veritatem, nisi quod verum est. Corpus igitur non « est immortale, ac perinde nec verum; ergo non est capax veritatis. Si « corpus non capit veritatem, ergo veritas non est corpus.

« IV. *Utrum secundum tempus an secundum excellentiam Deus ante « tempora.* Non secundum tempus, sed secundum excellentiam, Deus « ante tempora. Non enim secundum tempus ante tempora; alioquin « incipit tempore præcedere tempora; et non ita præcedit tempora, quia « tempore prius illa præcedit.

« V. *Quomodo quidquid sit.* Omne quod est aut in seipso est, aut sub- « jectum est, aut in subjecto. In seipso est Deus; subjectum est in rebus « incorporeis animus; in subjecto, sapientia. In corporeis vero subje- « ctum est corpus, et color corporis in subjecto.

« VI. *Quid sit substantia.* Substantia est quæ neque in subjecto est,

aux hautes régions, ne s'étend pas assez en largeur; elle s'occupe trop de Dieu, pas assez du monde. S'il n'est pas du tout vraisemblable que Dieu ait fait l'homme à son image, il est très-certain que l'homme s'emploie, depuis un temps immémorial, à faire, à refaire Dieu selon sa

« neque de subjecto prædicatur. Substantia est *Plato* et *Cicero* : in « subjecto est *calvus* et *crispus* : de subjecto prædicatio est, ut *scribit* « et *disputat*. Et ideo substantia non est in subjecto, neque de sub- « jecto, sed potius subjectum, quia in illa sunt alia, non illa in aliis et « de aliis.

« VII. *De loco*. Locus est incorporea capacitas, qua extremitates cor- « porum ambiuntur, et qua corpus a corpore sejungitur.

« VIII. *De tempore*. Tempus cujuscumque est motus, ex quo incipit « usque ad finem, sine intervallo protracto. Motus vero tam incorporea- « rum quam corporearum rerum est quo tempus efficitur. Incorporea- « rum, sicut est animorum, in cogitando; corporearum autem in trans- « latione et circulatione : translatione, ut de loco in locum ; circulatione, « volubilitas mundi.

« IX. *Quid homo factus?* Factus est scilicet ad se et Deum cogno- « scendum, quia aliter beatus esse non poterit, nisi se ac bonum suum « agnoverit. Bonum autem hominis non aliud quam Deus est : Deum « vero cognoscere sine sui cognitione non potest; sicut enim qui non « amat imaginem Dei, Deum non amare convincitur, sic qui non agnoscit » imaginem Dei Deum utique non agnoscere probatur. Cognitio autem « Dei vita æterna est, sicut ipse Dominus in Evangelio : *Hæc est, ait, vita* « *æterna ut cognoscant te verum Deum esse et quem misisti Dominum* « *Christum*.

« X. *Quomodo sancta et sempiterna atque incommutabilis Trinitas* « *facillime intelligi possit*. Sumus enim, et esse nos novimus, et nostrum « esse ac nosse amamus : nam esse, nosse atque amare tria sunt, et hæc « tria, sibimet inseparabiliter juncta, unam efficiunt in anima rationali « personam. Quod quis se novit facillime agnoscit. Creator autem omni- « potentissimus, qui solus incommutabiliter est, incommutabiliter amat « atque novit, quem veram essentiam, veram sapientiam, veram carita- « tem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum in tribus « personis, confitemur, animæ, quam ad suam fecit imaginem, esse, « nosse, atque amare dedit, atque ita per hæc corpori movendo ac re- « gendo contemperavit, ut, sicut ipse est inlocaliter in tota universitate « quam fecit, sic illa inlocaliter sit in toto corpore quod sibi subditum « regit.

« XI. *Quemadmodum probari possit esse inlocaliter*. Quæ superius « esse, nosse, atque amare nuncupavi, memoriam, consilium et volunta- « tem non incongrue appellare possum, quia non est aliud memoria quam « ipsa mentis essentia, nec aliud consilium quam notio et sapientia, nec

propre nature, bien ou mal observée. « L'imagination, « dit Pascal, grossit les petits objets jusqu'à en remplir « notre âme, par une estimation fantastique, et, par « une insolence téméraire, elle amoindrit les grands « jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu (1). » Il ne faut donc pas étudier l'homme en Dieu, comme

« voluntas aliud quam amor. Dicat quis velit si memoriam, consilium et « voluntatem putet esse corporea, aut corporeo recepta culo (*) posse « concludi : verbi gratia, ut utre, sacco, olla, pyxide et alio quolibet « vase, quo aer et aqua et quodlibet corporeum continere (**) potest. « Quod si illa corporea non esse, neque hujusmodi recepta culis in cor- « poreis includi posse concesserit, concedat necesse est neque localis esse « neque localibus continere receptaculis, quia id locale quod corporeum, « idemque corporeum quod locale ; omne quippe corpus in loco et omnis « locus in corpore, et ideo omne locale corporeum esse convincitur. Quod « si memoria, consilium et voluntas incorporea proindeque inlocalis sit, « anima, quæ his tribus constat, ut una anima sit, utique inlocalis est.

« XII. *Quo argumento colligendum sit Deum esse.* Tota rerum univer- « sitas in tria genera dividitur : in unum quod est, in aliud quod vivit, « in tertium quod intelligit, quæ inter se sicut potentia, sic etiam boni- « tate differunt ; ut, verbi gratia, sicut plus potest bestia vivens quam « lapis non vivens, ita plus potest homo vivens et intelligens quam bestia « vivens et non intelligens. Atque, eodem ordine, sicut melius est id quod « est atque vivit, quam id quod est tantum, sed non vivit, ita melius « est quod vivit et intelligit, quam illud quod vivit, sed non intelligit. « Imum enim bonitate atque potentia in rerum naturis constitutum vide- « tur id quod est tantum, sed non vivit ; medium vero quod est atque « vivit ; summum autem quod est, vivit et intelligit. Igitur quia, sicut hac « argumentatione colligitur, id inter res cunctas præcellit quod intelligit, « homo qui intelligit intellectum suum conetur intelligere et ipsius intel- « lectus potentiam examinare, quæratque si ipse, qui ob hoc melior et « potentior est ceteris rebus, quia intelligit, omnipotens est, hoc est quæ- « cumque vult facere possit. Quod si invenerit, sicut utique si quærit « invenire poterit, se non omnia quæ vult posse, hoc est non ubi et in « quo vult permanere (vellet enim, si posset, corpus sibi conjunctum in « bona valetudine vigens semper administrare ac regere ; sed non potest), « sciat ergo sibi superiorem melioremque possidere potentiam quæ illum « in hoc regimine corporis quandiù vult permanere permittit, et quando « vult dimittere facit et ipsam potentiam omnipotentem omnibus quæ « vivunt et intelligunt dominantem, Deum esse non dubitet. »

(1) Pascal, *Pensées*, chap. III.

(*) Pour *culeo*.
(**) Pour *contineri*.

l'a fait Candide : la notion imaginaire de Dieu n'apprend rien de l'homme ; il faut d'abord étudier l'homme en lui-même et dans ses rapports avec le monde réel. où Dieu le fait naître, vivre et mourir. Si l'étude de Dieu n'est pas absolument superflue, elle doit venir après.

Entre Candide et son condisciple Raban-Maur nous signalerons avant tout cette différence, que le premier s'est inspiré de saint Augustin et le second de Boëce. Ainsi Candide marche derrière Platon, et Raban-Maur suit Aristote.

Il s'appelait simplement Raban. Maur est un surnom dont il ne faut pas inutilement rechercher l'origine. A l'école du Palais et à l'école de Tours, élèves et maîtres prenaient ou recevaient des surnoms. Cela nous prouve leur familiarité. Originaire du pays de Mayence, Raban était à l'âge de dix-huit ans moine noir à l'abbaye de Fulde, quand, ayant appris des maîtres de ce lieu tout ce que ceux-ci pouvaient enseigner, il les quitta pour se rendre à la plus fameuse des écoles nouvelles, à Saint-Martin de Tours. Vers le même temps d'autres religieux de Fulde firent, dit-on, le même voyage. Ils allaient vers la lumière. Ainsi la passion de la science travaillait tous les esprits bien doués. Raban demeura six ans auprès d'Alcuin. Ne sachant sans doute encore que les premiers éléments de la musique et de la chronologie, il avait beaucoup à faire pour achever ses études : mais, après six années d'un assidu labeur, il put retourner dans sa Germanie ; il avait alors acquis le droit d'instruire ses anciens maîtres. Aussi fut-il nommé sur-le-champ écolâtre de Fulde.

Aux confins de la Hesse et de la France orientale, au milieu d'une forêt de hêtres, saint Boniface, futur évêque de Mayence, a posé, vers le milieu du VIIIe siècle,

les fondements de cette abbaye que les leçons de Raban doivent bientôt rendre célèbre dans tout le monde latin. Jean de Trittenheim, qui a écrit sa vie, rapporte qu'il lui fut ordonné d'observer ponctuellement à l'école de Fulde la méthode pratiquée à l'école de Tours, et que l'originalité de cette méthode consistait à tout commencer par l'étude de la grammaire. C'est dire en des termes obscurs que Raban, à l'exemple d'Alcuin, classant la musique et la chronologie dans le *quadrivium*, commençait par le *trivium* l'enseignement de ses élèves. Aussitôt qu'on l'eût entendu, revenant de lointaines régions, parler la langue nouvelle de la science, interpréter, les livres en main, Priscien, Aristote et Boëce, on accourut de toutes parts autour de sa chaire, et quelque temps après sortirent, en grand nombre, du gymnase de Fulde d'habiles docteurs, ses disciples, observateurs zélés de sa méthode, qui parurent avec éclat en d'autres écoles. Nous pouvons désigner, parmi ces maîtres qui avaient été les auditeurs de Raban, Walafried Strabon, qui plus tard occupa la chaire de Fulde; Luthbert, qui fut abbé d'Hirschau, au diocèse de Spire; Hildorf et Ruthard, écolâtres du monastère de Saint-Aurèle (1); Alfred, évêque d'Hildesheim; Loup, abbé de Ferrières (2); Fréculf, évêque de Lisieux, et Bernard, abbé d'Hirsfeld. Il ne faut pas omettre de rappeler qu'Eginhard lui-même chargea Raban d'instruire son fils. Or tel était le zèle de toute cette jeunesse pour l'étude de la grammaire et de la dialectique qu'elle négligeait celle des lettres sacrées. Cela ne plut pas à Ratgaire, abbé de Fulde, que Jean de Trittenheim nous dénonce comme le plus fana-

(1) Joan. Trithemius, *Chronic. Hirsaug.*, sub ann. 836, 839.
(2) Lupi Ferrariensis *Epist.*, dans le *Rec. des Hist. de la Fr.*, t. VI. p. 401.

tique des conservateurs de l'ignorance. Il fit des réprimandes qui ne furent pas écoutées. Il arriva donc un jour que, dans un accès de sainte fureur, il saisit les cahiers de Raban et déclara qu'à l'avenir il prohibait l'introduction de toute nouveauté profane dans le monastère commis à sa vigilante tutelle. Ensuite ayant appelé devant lui les plus savants de ses moines, en d'autres termes les plus coupables, il leur imposa comme pénitence les plus durs travaux. Ainsi pensait-il en finir avec cette rébellion. Mais il se trompait, car, les moines ayant porté l'affaire devant le roi Louis, celui-ci, la cause entendue, se déclara contre l'abbé. Raban, rétabli dans sa chaire, continua ses leçons. « Toutes les générations de « l'Allemagne, dit Jean de Trittenheim, doivent à jamais « célébrer les louanges de Raban. » Nous n'hésitons pas à reconnaître qu'il a mérité ce perpétuel hommage, puisque par lui l'Allemagne a recommencé l'apprentissage des lettres profanes. Au reste, ses contemporains ne l'ont pas tous traité comme l'abbé Ratgaire. En l'année 817, Ratgaire était déposé sur la plainte de ses moines et remplacé par Eigil, et, à la mort d'Eigil, les moines appelaient Raban au gouvernement de l'abbaye (1). Plus tard la voix du peuple, unie à celle des clercs, le fit évêque de Mayence, et le roi Louis le Débonnaire lui marqua le degré de sa confiance en l'appelant dans son plus intime conseil. Il mourut en 856, à l'âge de quatre-vingts ans. Voici maintenant ce que nous apprenons sur la doctrine de ce maître fameux, nommé par les chroniqueurs Raban le Sophiste (2).

Dans les six volumes in-folio publiés à Cologne, en

(1) *Annal. Fuld.*, dans le *Rec. des Hist. de France*, t. VI, p. 206, 208.
(2) *Id.*, *ibid.*, t. VII, p. 161.

l'année 1627, par les soins d'Antoine de Hénin, évêque d'Ypres, sous le titre de *Rabani Mauri Opera omnia,* on ne rencontre pas de traités sur les arts profanes. C'est au domaine réservé de la théologie qu'appartiennent la plupart des écrits réunis dans ces volumes. Le plus intéressant a pour titre *De l'univers, De universo.* Cet ouvrage est, en effet, une véritable encyclopédie, qui fait assez exactement connaître à quel point on était parvenu du temps de Raban dans l'étude des quatre sciences, quelles hypothèses étaient en faveur pour expliquer les phénomènes de la nature, et dans quel esprit on interrogeait les monuments de l'histoire (1). Quelques renseignements plus utiles à l'histoire même de la philosophie se trouvent dans un autre ouvrage, qui nous est offert par le même recueil sous ce titre banal, *De institutione clericorum.* On y voit Raban définir la dialectique l'art de discerner le vrai du faux, et recommander particulièrement aux jeunes clercs cette noble étude. Elle leur servira, dit-il, à découvrir les hérésies et à les réfuter (2). Il ignorait

(1) Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France,* désignant les ouvrages perdus ou supposés de Raban-Maur, mentionnent un traité *De naturis rerum,* dont ils n'ont connu, disent-ils, que le titre. L'ouvrage dont il s'agit est intitulé : *Rabani Mauri de Naturis rerum et verborum proprietatibus, et de mystica eorum significatione.* Il était chez le président Bouhier et est maintenant à la Bibliothèque nationale, où il porte le numéro 10 du fonds Bouhier. Mais ce n'est pas un ouvrage perdu que nous avons retrouvé : c'est, sous un autre titre, le traité *De universo.* Les auteurs de l'*Hist. littér. de la France* ont été trompés par l'éditeur Pamelius, à qui la diversité des titres avait fait supposer l'existence de deux ouvrages. Cependant cette erreur ne trouve pas son excuse dans les catalogues dressés par les anciens bibliographes. Vincent de Beauvais, *Specul. Histor.*, lib. XXIV, cap. XXVIII, inscrit le *De naturis rerum* au catalogue des œuvres de Raban, et ne parle pas du *De universo.* Aurait-il donc pu ne pas même soupçonner l'existence de cet important ouvrage? Jean de Trittenheim, au contraire, omet le *De naturis* et mentionne le *De universo.*

(2) *De institutione clericorum,* III, cap. XX.

sans doute qu'elle pouvait leur servir encore à en fabriquer de nouvelles. Ainsi la collection des œuvres de Raban publiée par Antoine de Hénin le faisait connaître comme un théologien ami des études profanes, qui prisait surtout la dialectique en considération des services qu'elle pouvait rendre à la foi, toujours menacée; mais on était sans aucun renseignement sur les opinions philosophiques de ce docteur, quand, recherchant dans les divers fonds de la Bibliothèque nationale les manuscrits laissés par Abélard et par ses disciples, M. Cousin a rencontré dans un volume venu de Saint-Germain-des-Prés, sous le numéro 1310, deux gloses de Raban, l'une sur l'*Introduction* de Porphyre, l'autre sur l'*Interprétation* d'Aristote, et s'est empressé d'en signaler l'importance.

Eginhard, conseillant à son fils d'être attentif aux leçons de Raban, en vante la clarté. Les gloses conservées de Raban sont, en effet, d'un style plus clair que les dialogues d'Alcuin. Ayant reçu l'*Introduction* et l'*Interprétation* avec les commentaires de Boëce, il reproduit souvent ces commentaires, mais en les dégageant de tout verbiage, en les réduisant aux termes les plus précis. Son but unique est d'instruire; il verse la science en disant à quelle source il vient de la puiser. Il ne prétend donc pas être savant, et, comme il prétend moins encore être éloquent, il s'exprime toujours, comme l'a dit Eginhard, avec la plus grande simplicité.

Dans son traité *De l'univers* Raban semble adopter, après Alcuin, la thèse de saint Augustin sur la double origine des idées (1) : les sens du corps nous transmettent les images des phénomènes; l'idée de ce qui est invisible, impalpable, de ce qui est au delà de la nature,

(1) *De universo*, lib. VI, cap. I.

nous est fournie par les sens de l'âme. Il est peut-être regrettable qu'il ne se soit pas ailleurs expliqué sur ces sens de l'âme. Quoi qu'il en soit, nous trouvons, dans la glose sur l'*Interprétation*, une intéressante analyse des opérations mentales qui suivent l'impression causée par les phénomènes sur les sens du corps. En cet endroit de la glose il s'agit de la valeur des mots. Suivant quelques platoniciens les mots signifient, dit-il après Boëce, certaines natures incorporelles. Mais c'est une illusion à bon droit rejetée par les péripatéticiens. Les mots sont les signes des idées, et les idées sont les signes des choses réelles et subsistantes. Ainsi la présence des choses éveille le sens, et la sensation est produite. L'imagination vient après, dont la fonction particulière est assez indiquée par le nom qu'elle porte. Enfin l'intellect dégage l'idée de l'image confuse qu'il a reçue. D'où il suit que les mots ne signifient proprement ni les choses telles qu'elles existent, ni les choses telles qu'elles sont senties, ni les choses telles qu'elles sont reproduites par les images, mais les choses telles qu'elles sont conçues par l'intellect (1).

(1) Codex Sangerm., n° 1310, fol. 96, recto : « Cum res sub intelligentia « cadit, sensus atque imaginationem præcedere necesse est. Postea vero « supervenit plenior intellectus, cuncta explicans quæ prius fuerant in « imaginatione confusa. De sensu enim ascendimus ad imaginationem ; « de imaginatione vero ad perfectam intelligentiam. Quare dicendum « est certam esse Aristotelis sententiam nomina et verba neque ima- « ginationes, neque sensus, neque res subjectas principaliter, sed solos « significare intellectus, quos ipse animi passiones nominaverat et rerum « similitudines, quum, ut supra dictum est, quotiens intellectu aliquam « rem concipimus, anima intelligens rei intellectæ similitudinem patitur ; « ut cum orbem, vel quamlibet aliam figuram mente concipio, ejus simi- « litudinem in mente recipio. Unde convenienter intellectus et animæ « intelligentis passio et rei intellectæ dicitur similitudo. His præmissis « veniamus ad verba Aristotelis sic concludentis a causa : Quando- « quidem diffiniendum est quid sit nomen et verbum, ergo dicamus « quod ea quæ sunt in voce (verba scilicet atque nomina, quod, teste « Boethio, subaudiendum est) sunt notæ (id est significationes) earum

C'est l'opinion de Boëce (1) ; mais Raban s'exprimant ici plus fermement que Boëce, cela nous autorise à dire qu'il prend à son compte, après examen, la doctrine du premier commentateur.

Cependant contentons-nous d'en exposer les prémisses ; les conséquences, quelles qu'elles soient, Raban ne les devine pas, car si le problème de la formation des idées a toujours paru considérable à nos docteurs scolastiques, ils n'en ont apprécié toute l'importance qu'à dater du jour où le *Traité de l'Ame* est venu dans leurs mains. Mais, puisque Raban a commenté l'*Introduction* de Porphyre sur la version annotée de Boëce, il faut lui demander quelles sont ces choses réelles et vraiment subsistantes dont la notion arrive à l'intellect par l'intermédiaire des sens. Cette question est, en effet, énoncée dans le texte de Porphyre et traitée dans la glose de Boëce, et, nous l'avons dit, de toutes les questions scolastiques c'est la principale.

Il est, au dire de Raban, incontestable et incontesté que les choses dont les sens nous communiquent les images sont substantielles et réelles. Mais que faut-il croire des genres, des espèces, de tous les universaux conçus par l'intellect ? Y a-t-il dans le monde concret, au sein de la nature, des essences dont l'entité soit exactement signifiée par les noms divers de ces concepts universels ? L'opinion de Raban, qui paraît avoir été celle de Boëce, est que les individus seuls peuvent être comptés au nombre des choses, et que tout universel exprime simple-

« passionum quæ sunt in anima (id est intellectuum in anima concepto-
« rum), et rursus ea quæ scribuntur (verba scilicet atque nomina, quod
« iterum subaudiendum est) sunt notæ eorum (verborum atque nomi-
« num) quæ sunt in voce. »

(1) Boethius, *De interpret.*, edit. secund. ; sur ces mots : *Sunt ergo ea.*

ment une idée : non pas toutefois une idée chimérique, mais un concept légitimement abstrait des similitudes spéciales ou générales qui ont l'individu pour unique sujet (1). Ainsi Raban refuse à tout universel une quiddité propre, *individuis quasi quiddam diversum ;* mais il concède volontiers qu'entre les choses individuelles il y a des ressemblances qu'il suffit d'observer pour concevoir l'universel.

Plus loin, dans la même glose, abordant, avec Porphyre et Boëce, la thèse de l'être considéré comme genre suprême, Raban reproduit en d'autres termes la même doctrine. *Etre* se dit de toutes les choses qui possèdent l'existence ; toutes les choses qui existent sont des êtres, *entia :* mais, parce que le mot *ens* s'emploie pour désigner tous les êtres, faut-il supposer que ce substantif singulier est le nom d'une substance unique, qui contient, absorbe tous les individus, tous les genres ? Aristote, selon Porphyre, combat énergiquement cette conclusion, et Raban se déclare sans hésiter pour Aristote. Les écoles viennent de s'ouvrir et le débat commence. Non, sans doute, le docte et pieux archevêque de Mayence ne soupçonne pas toutes les erreurs, tous les blasphèmes auxquels peut conduire la thèse de l'être univoque ; il la repousse néanmoins avec une vivacité qui semble indiquer un pressentiment (2).

(1) « Nihil aliud est genus quam substantialis similitudo ex diversis « speciebus in cogitatione collecta... Alio namque modo universalis est « (substantia eadem) cum cogitatur, alio singularis cum sentitur. Hic « innuit nobis Boethius quod eadem res individuum et species et genus « est, et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut qui- « dam dicunt. » Ce passage a été extrait, par M. Cousin, du manuscrit 1310 de S.-Germain ; *Fragments*, *Philosoph. scol.*, p. 109 de la dern. édition.

(2) M. Cousin a publié quelques fragments de la glose de Raban sur Porphyre. (*Fragments, Philos. scolast.*) Nous en insérons ici un nouveau

Pour quiconque sait apprécier la valeur des termes philosophiques, il est démontré, par cette brève exposition de la doctrine de Raban sur la manière d'être de l'universel, que le IX[e] siècle a vu restaurer dans un coin de la Germanie, sous les auspices de Boëce, cette école nominaliste, autrement appelée conceptualiste, qui doit avoir,

fragment, dans lequel Raban expose, en la développant, l'opinion d'Aristote sur le genre suprême :

« *Ea vero.* Hic vero iterum repetit quod ea quæ sunt in medio, a specia- « lissimis usque ad generalissima ascendentia, et subalterna genera et « subalternæ species dicuntur. Idcirco autem hic repetit ut quamdam « similitudinem inter genera et species et familias ostendat ; in eo scilicet « quod, sicut illi qui sunt in familiis in ultimo gradu per medios patres « usque ad altiores ascendunt, ita in generibus et speciebus illa quæ « sunt inferiora per media genera usque ad supremum genus ascendunt. « In familiis sic fit ascensus, ut Agamemnon filius Atrei, Atreus filius « Pelopis, Pelops Tantali, Tantalus Jovis. Itaque Tantalus filius est « Jovis. In generibus similiter. Conclusio : ea quæ sunt in medio dicun- « tur genera et species, et non quælibet media, sed ea quæ sunt ante « specialissimum, ascendentia usque ad generalissimum.

« *Sed in familiis quidem.* Quum declarat quamdam similitudinem « inter familias et genera et species, in ascensu scilicet prædicamenti, ne « videatur alicui quod sicuti est in familiis, quod omnes familiæ redu- « cuntur ad unum principium, ita inesset in generibus quod omnia ad « unum supremum genus reducerentur, ideo ostendit nullum esse supre- « mum genus ad quod omnia genera reducantur. Conclusio : in ascensu « conveniunt genera et familiæ, sed in hoc differunt quod in familiis ple- « risque omnes familiæ reducuntur ad unum supremum patrem ; verbi « gratia, ut supradictæ familiæ reducuntur ad unum supremum patrem, « id est ad Jovem ; in generibus vero et speciebus non sic se res habet « quod ea omnia ad unum supremum genus reducantur.

« *Neque enim.* Vere res non sic habet in generibus et speciebus quem- « admodum in familiis, nam genera et species non reducuntur ad unum « supremum genus. Locus a pari, numero primo : a quocumque remo- « vetur unum par et reliquum. Sed a generibus et speciebus removetur « habere se ad unum principium ; ergo removetur ab eisdem habere se « sic quemadmodum est in familiis, et hoc extra : et vere genera et spe- « cies non reducuntur ad unum principium, quia non reducuntur ad ens « de quo magis videretur. Locus a parte, de ente : quibus videbatur « quod esset genus omnium, quia hoc nomen quod est ens de omnibus « prædicatur : dicitur enim substantia est ens, et sic de ceteris, sed « tamen ens non est genus omnium ; hoc enim solum nomen quod est « ens omnibus convenit, sed nulla sua diffinitione omnia concludit, quod

durant et après le moyen âge, de si glorieuses destinées. Raban ne sait, il est vrai, que le premier mot du système amplement développé par le plus illustre maître de cette école ; mais ce mot est une conclusion négative, qui, pour parler la langue d'autrefois, contient en puissance bien d'autres négations, et, en attendant qu'elle possède les livres d'Aristote qui lui manquent encore, l'Europe lettrée pourra tenter de reconstituer avec ce mot presque toutes les parties du système péripatéticien.

Ainsi déjà l'école de Fulde a dépassé l'école de Tours, et déjà l'horizon recule devant l'esprit philosophique, qui s'avance encore au hasard, cherchant la meilleure voie. Notre opinion est qu'il l'a trouvée ; mais il en doute, et il va suffire de lui montrer une autre voie pour inquiéter son inexpérience.

« faceret si genus esset ; omne enim genus omnibus quorum est genus « nomine convenit et ea omnia diffinitione concludit. Littera sic legitur : « neque enim ens est unum commune genus omnium, nec omnia sunt « ejusdem generis species secundum unum supremum genus ; id est ita « quod ens sit supremum genus omnium, quemadmodum dicit Aristo- « teles ; sed sunt posita, quemadmodum dictum est in *Prædicamentis*, « prima decem genera, quasi decem prima principia.

« *Vel si quis.* Postquam ostendit auctor in *Categorias* Aristotelis quod « ens non est commune genus omnium, etiam ostendit illud idem per « rationem ipsius Aristotelis. Inquit vero Aristoteles : ideo ens non est « genus omnium, quia cum omnia dicantur entia, ens æquivocum est ad « illa et non univocum. Littera sic legitur : ostendi auctoritate Aristotelis « quod ens non est commune genus omnium ; vel si non sufficit tibi aucto- « ritas Aristotelis, sufficiat tibi ejus tamen ratio, quia, inquit Aristoteles, « ideo ens non est genus omnium, quoniam si quis vocat hoc est, cum « aliquis vocet omnia entia, et ea nuncupabit entia æquivoce, non uni- « voce. Si enim prædicat quasi omnia dicantur æquivoce entia, ens non « est genus omnium, quia si ens esset genus omnium, et omnia dice- « rentur univoce entia et non æquivoce. Locus ad instructionem : ea « omnia dicuntur entia æquivoce. Ostendit per hoc quod dico hoc nomen « quod est ens omnibus convenire et nulla sua diffinitione concludere. « Ut enim supra dictum est, illud est æquivocum quod aliquibus nomine « convenit et sua diffinitione non concludit. »

CHAPITRE VIII.

Jean Scot Erigène.

Sous le règne troublé de Louis le Débonnaire, les études n'ont pas été si prospères qu'elles auraient pu l'être en des temps plus tranquilles. Le roi les protége, autant, du moins, qu'il le peut; mais ses compagnons belliqueux, envahissant les biens des clercs et des moines, les détournent des travaux de l'esprit. Le pillage, le meurtre, l'incendie sont pour de studieux cénobites des distractions cruelles. Cependant, même sous le règne de Louis le Débonnaire, le nombre des écoles a beaucoup augmenté. Le progrès sera plus considérable encore sous Charles le Chauve. A ce prince si passionné pour les lettres, si bienveillant pour les lettrés, un contemporain a pu dire sans trop de flatterie : « Ce qui perpé-
« tuera surtout la mémoire de votre nom, c'est que vous
« n'avez pas seulement pour les lettres immortelles un
« zèle égal à celui de votre auguste aïeul; votre incom-
« parable ardeur surpasse encore la sienne. Il avait
« ranimé des cendres presque éteintes, et vous avez
« multiplié les foyers de la science par l'encouragement
« de vos bienfaits, par les décrets de votre autorité (1). »
Aussi voit-on, sous le règne de Charles le Chauve, Jean

(1) Heiricus Autissiodorensis, Præf. ad libros de *Vita S. Germani.*

Scot, le plus docte de tous les maîtres envoyés par l'Irlande, enseigner à l'école du Palais les plus étonnantes nouveautés, tandis que, dans le même temps, la plupart des évêques, des abbés de la Gaule, s'emploient de tous leurs efforts, quelle que soit la violence des tempêtes civiles, à stimuler, à propager les études; et notons-le bien, les études profanes autant que les études sacrées : il existe désormais entre les unes et les autres un lien qui ne peut plus être facilement rompu.

En l'année 855, année funeste et pleine de sinistres présages, où l'empereur Lothaire, désespérant de sauver sa vie, se fait moine pour sauver son âme, où les Normands, pénétrant par tous les grands fleuves au centre même de la Gaule, dévastent la Bretagne, la Neustrie, le Perche, l'Aquitaine et brûlent Bordeaux, un concile est rassemblé dans la ville de Valence, et ce concile, délibérant sur les affaires de l'Eglise, accuse l'ignorance de la perversion reconnue de la foi, et demande qu'on érige au plus tôt des chaires nouvelles pour l'enseignement des lettres divines et des lettres humaines, *tam divinæ quam humanæ litteraturæ.*

Les mêmes vœux sont exprimés en 859, au concile de Savonnières. L'Eglise commence par remercier le roi Charles, son père et son aïeul, de tout ce qu'ils ont fait depuis un demi-siècle pour raviver et pour entretenir les nobles études; elle les remercie et les félicite des résultats obtenus. Où régnaient d'épaisses ténèbres brille l'éclat de la plus vive lumière, *magna illuminatio Ecclesiæ.* Et puis l'Eglise ajoute, comme n'ayant pas égard au malheur des temps, qu'il faut continuer sans relâche l'entreprise jusqu'alors si bien conduite, qu'il faut augmenter en tous lieux le nombre des écoles, des écoles publiques, *scholæ publicæ,* où des maîtres divers ensei-

gnent aux mêmes élèves l'une et l'autre littérature, *utriusque eruditionis, divinæ scilicet et humanæ* (1).

Quelques-uns de ces maîtres ont laissé des écrits dont nous parlerons. Mais il convient d'introduire d'abord sur la scène cet étranger de si grand renom, Jean Scot.

La glose de Raban sur l'*Introduction* de Porphyre nous apprend que, de son temps, les réalistes formaient déjà ce qu'on peut appeler une secte, un parti. Si Raban tait, suivant l'usage, les noms de ses contradicteurs, on a lieu de croire que Jean Scot fut le principal. On ne sait pas, il est vrai, d'une manière certaine en quelle année Jean Scot quitta les rives dévastées de l'Hibernie pour venir à la cour de Charles le Chauve; nous pensons, toutefois, qu'il fit ce voyage dans le temps où ce prince commençait à régner. Quand, en effet, en l'année 851, il fut prié par Hincmar de porter secours à la foi menacée par la logique trop rigoureuse du moine Gotschalck, Jean Scot devait être un personnage considérable, jouissant d'une grande autorité, et Raban, qui prit part à la même controverse (2), ne mourut pas avant l'année 856. Il a donc pu connaître Jean Scot, ou, du moins, la doctrine tout à fait nouvelle, si différente de celle de Boëce, qu'il proposait dans ses leçons, dans ses écrits.

Nous regrettons bien qu'il ne nous soit pas permis de nous arrêter longtemps devant cet homme extraordinaire. Tous les historiens de la philosophie répètent, après Tennemann, que Jean Scot, dédaignant Boëce et lisant Platon, déclara s'attacher à Platon comme au plus grand des philosophes (3), et que, l'interprétant sur les

(1) De Launoy, *De schol. celebrior.*, cap. XII.

(2) Les monuments de cette controverse ont été recueillis en 1650 par le président Gilbert Mauguin, en deux volumes in-4°.

(3) *De Divisione naturæ*, lib. I, cap. XVI et XXXIII.

gloses alexandrines, il admit, avec la bonne foi de l'enthousiasme, les conséquences les plus extrêmes du réalisme. Nous ne contredirons pas ici l'opinion commune des historiens; la doctrine qu'ils imputent à Jean Scot est, en effet, celle qu'il a franchement professée, et cette doctrine, personne ne la repousse plus vivement que nous. Ne le sait-on pas déjà? Cependant quel étonnement, disons même quel respect doit nous inspirer la grande figure de ce docteur, dont le vif regard, dit un vieil historien, a toujours été « tourné vers la Grèce (1); » de cet autre Proclus, à peine chrétien, qui, par ses discours naïvement profanes, causera tant d'agitation dans l'école, dans l'Eglise; qui sèmera tant de vents et recueillera tant de tempêtes, mais aura le courage de les braver; qui ne fondera pas, comme saint Thomas, une école longtemps prospère, longtemps fréquentée, mais qui, du moins, aura la gloire d'avoir, au IXe siècle, devancé Bruno, Vanini, Spinosa, Schelling et Hegel, les plus résolus, les plus téméraires des logiciens (2)!

(1) Matthieu de Westminster, cité par Gilbert Mauguin, *Vindiciæ prædestin. et grat.*, t. I, p. 106.

(2) « Il est fort curieux de voir, au milieu de cette ignorance générale, « à une époque où la sphère des études était si étroite, un homme, un « seul homme, s'élancer dans la plus haute région des spéculations « abstraites; il est curieux de voir la philosophie du moyen âge débuter « par une entreprise aussi hardie et par un ordre de conceptions aussi « singulier. Jean Scot montre par son style qu'il n'était pas étranger à « l'étude des bons modèles; il ose penser d'après lui-même; il ne manque ni d'une certaine élévation dans les idées, ni d'une certaine méthode « dans la manière de les déduire. L'apparition d'un tel homme, à une « telle époque, est à tous égards un phénomène extraordinaire : on croit « rencontrer un monument de l'art debout au milieu des sables du désert. » (M. Degérando, *Hist. compar. des systèmes de philosophie*, t. IV, p. 353.) Parmi les ouvrages spéciaux sur Jean Scot nous citerons *Johann Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, par M. Staudenmaier; *Johannes Scotus Erigena*, par M. Jean Huber, professeur de philosophie à l'université de Munich, et l'écrit français de M. Saint-René Taillandier qui a pour titre : *Jean Scot Erigène et la Philosophie scolastique*.

Jean Scot sait le grec, comme il sait le latin; l'une et l'autre de ces deux langues lui sont également familières : il a lu sans doute le texte original du *Timée* de Platon, dont il doit exister des exemplaires dans les bibliothèques monastiques de l'Irlande. Le pape Paul V, ayant fait présent au roi Pepin d'un manuscrit grec qui contient les œuvres fameuses du faux Denys l'Aréopagite (1), Jean Scot, en arrivant à la cour du roi Charles, s'empresse de traduire, à sa prière, ce volume plein d'obscures fictions qui doivent plus tard troubler tant d'esprits. Enfin le plus important de tous les écrits de Jean Scot qui nous aient été conservés s'offre à nous, quoique latin, avec un titre grec (2). Voilà un érudit que M. Degérando peut assurément appeler phénoménal : dans toute la Gaule, l'Italie, la Bretagne et la Germanie, il n'y en a pas un autre qu'on puisse lui comparer. Il étonne à ce point un de ses contemporains, Anastase, bibliothécaire de l'église romaine, qu'un si grand savoir chez un barbare, venu des confins du monde, lui paraît une chose tout à fait surnaturelle, un vrai miracle du Saint-Esprit (3).

(1) La lettre d'envoi de Paul V a été publiée par Martin Bouquet, *Hist. de France*, t. V, p. 513.

(2) En latin, *De Divisione naturæ*. Publié pour la première fois à Oxford, en 1681, par Thomas Gale, in-fol., cet ouvrage a récemment obtenu les honneurs d'une édition nouvelle. Cette édition, faite par les soins de M. Schuter, a paru dans l'année 1838, in-8°, à Munster, en Westphalie. Sur les autres écrits de Jean Scot on peut consulter le volume de M. Saint-René Taillandier, p. 66, 82. La Bibliothèque nationale ne possède pas un manuscrit complet du *De Divisione naturæ*; mais on en trouve des parties plus ou moins considérables dans le num. 1761 de l'ancien fonds latin et dans les num. 280, 309, 830 et 1110 du fonds de Saint-Germain-des-Prés. Tous ces manuscrits sont du IXe siècle. Ayant eu la bonne fortune de découvrir un commentaire de Jean Scot sur Martianus Capella dans le num. 1110 de Saint-Germain, nous en avons publié des fragments étendus dans le tome XX, deuxième partie, p. 1, des *Notices et Extraits des manuscrits*.

(3) Dans une lettre d'Anastase à Charles le Chauve, écrite à l'occasion

Cet érudit est, en outre, un très-libre penseur, qui professe que la vraie philosophie est la vraie religion, de même que la vraie religion est la vraie philosophie (1), et qui jamais, comme fidèle du Christ, ne donnera son assentiment à une transaction dans laquelle il devrait sacrifier quelque chose de son indépendance philosophique. Il est du pays de ce grand saint, l'aimable et fier Colomban, qui osait écrire à l'évêque de Rome : « Votre « puissance durera tant que votre raison sera droite. » Et il dit de même : « L'autorité procède de la droite raison, « nullement la raison de l'autorité. Or, toute autorité « dont les décrets ne sont pas approuvés par la raison « me paraît sans valeur, tandis que la droite raison, éta- « blie comme dans une citadelle inexpugnable derrière « le rempart de ses propres forces, n'a besoin d'être pro- « tégée par la garantie d'aucune autorité (2). » Et si l'on

de la traduction des œuvres du faux Denys, nous lisons : « Mirandum « est quomodo vir ille barbarus, qui, in finibus mundi positus, quanto « ab hominibus conversatione tanto credi potuit alterius linguæ dictione « longinquus..., talia intellectu capere in aliamque linguam transferre « valuerit... Sed hoc operatus est ille artifex Spiritus, qui hunc ardentem « pariter et loquentem fecit. »

(1) « ... Non aliam esse philosophiam, aliudve sapientiæ studium « aliamve religionem. Quid est de philosophia tractare nisi veræ religio- « nis, qua summa et principalis omnium causa Deus et humiliter « colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde « veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram reli- « gionem esse veram philosophiam. » (J. Scotus Erigena, *de Div. prædestin.*, cap. I.)

(2) « *Magister*. Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse quod « prius est natura quam quod prius est tempore. — *Discipulus*. Hoc pene « omnibus notum est. — *Magister*. Rationem priorem esse natura, aucto- « ritatem vero tempore, didicimus. Quamvis enim natura simul cum tem- « pore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturæ cœpit esse « auctoritas ; ratio vero cum natura ac tempore ex rerum principio orta « est. — *Discipulus*. Et hoc ipsa ratio docet. Auctoritas siquidem ex vera « ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem « auctoritas quæ vera ratione non approbatur infirma esse videtur ; vera « autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nul-

prétend l'intimider par quelque menace, il ajoute : « Je « ne suis pas tellement épouvanté par l'autorité, je ne « redoute pas tellement la furie des esprits inintelli- « gents, que j'hésite à proclamer hautement les choses « que la raison démêle clairement et démontre avec « certitude (1). » Est-ce là de l'orgueil? Assurément c'est de l'orgueil au jugement d'une autorité sans mandat; mais nous appelons, pour notre part, cet orgueil la fierté légitime de la raison protestant contre la tyrannie des préjugés traditionnels. Non, sans doute, nous ne condamnerons pas l'énergique parole que vient de prononcer, en présence des redoutables vengeurs de l'orthodoxie, cet homme plein de courage, dont le nom doit être inscrit le premier sur le martyrologe de la philosophie moderne. Bien loin de la condamner, nous nous empressons d'y souscrire. Qu'est-ce que la philosophie si la raison n'est pas souveraine, si « la furie des esprits « inintelligents » peut, avec le concours de l'autorité, lui défendre de déclarer ce qu'elle « démêle clairement et « démontre avec certitude? »

Mais il faut dire maintenant comment Jean Scot use de cette liberté qu'à bon droit il s'attribue. On sait qu'il n'est pas du parti d'Aristote. Aristote lui paraît avoir été le plus sagace des Grecs qui aient traité les questions naturelles (2); mais il a trop négligé les questions métaphysiques : il n'est pas théologien. Platon a seul compris, parmi les Grecs, que toute enquête sur la manière d'être des choses créées a pour but la connaissance de celui qui en est le créateur. Il est donc de l'école de Platon.

« lius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. » (*De Divis. nat.*, lib. I, cap. LXXI.)

(1) *De Divis. nat.*, lib. I, p. 39.

(2) *Ibid.*, lib. I, cap. XVI.

Lui dit-on qu'elle est dangereuse? Il ne le croit pas. Le danger n'est pas de chercher Dieu dans la nature avec le flambeau de la raison; il est de s'obstiner à demeurer dans les limites de la nature quand on a été conduit au point où il faut les franchir. Telle a été l'erreur d'Aristote; mais Platon ne l'a pas commise (1). Il préfère à cause de cela le parti de Platon, et, ayant déclaré les motifs de cette préférence, il s'abandonne entièrement au guide qu'il a choisi. Cependant ce sera pour trouver bientôt ses conseils trop timides. S'élevant alors de lui-même aux plus hautes sphères de la région métaphysique, il s'y perdra. Il importe beaucoup de distinguer, dans les écrits de Jean Scot, sa méthode et sa doctrine. Cette distinction établie, nous dirons que, parmi tous nos docteurs du moyen âge, aucun ne nous paraît avoir revendiqué les droits méconnus de la raison avec une franchise égale à la sienne, mais que, d'autre part, aucun d'eux n'a compromis ces droits par des emportements, par des écarts aussi graves que les siens. C'est ce que nous devons maintenant faire comprendre.

Voici d'abord quelques mots de Jean Scot sur la procession des idées : « La connaissance des choses sensibles « est, dit-il, grandement utile à l'intelligence des choses « intelligibles; de même que par l'exercice des sens on « s'élève à l'intelligence, ainsi par la créature on s'élève « vers Dieu (2). » Ce langage sensé pourrait être désavoué par le plus grand nombre des platoniciens ; Jean Scot semble ici s'exprimer comme un sincère disciple d'Aristote. Mais qu'il n'y ait pas de méprise. Si Jean Scot tient compte des idées qui sont acquises par le moyen des sens, il n'accorde à ces notions qu'une valeur très-

(1) *De Divis. nat.*, lib. III, cap. XXXV.
(2) *Ibid.*, lib. III, p. 139.

médiocre ; il ne place pas même une grande confiance dans les idées que l'intelligence façonne avec la participation des sens : contre ces idées, les premières et les secondes, il a le même argument, qu'il expose en ces termes : « Tout ce que le sens corporel perçoit, tout ce « que l'intelligence observe en toute chose créée, n'est « rien de plus que certain accident, en lui-même incom- « préhensible, d'une essence quelconque ; après avoir « considéré telle qualité, telle quantité, telle forme, telle « matière, telle différence, tel lieu, tel temps, on sait que « telle essence est, mais on ne sait aucunement ce qu'elle « est (1). » Ce n'est plus Aristote qui vient de parler ; c'est Œnésidème. Cependant personne n'est moins fait que notre docteur pour s'en tenir au scepticisme. Autant qu'il est permis à l'homme de connaître la vraie nature des choses, ou supérieures ou subalternes, il la connaît, suivant Jean Scot, par la raison pure ou par la vision (2). Sa psychologie ne se trouvera donc plus en désaccord avec sa théologie. Ainsi les Alexandrins eux-mêmes, les maîtres du faux Aréopagite et de Jean Scot, n'ont jamais récusé le témoignage des sens ; mais ils ont dit qu'au-dessus du monde des phénomènes il y a le monde des intelligibles, où les sens ne pénètrent pas, où ne conduisent pas les routes tracées par la raison empirique sur le misérable domaine des choses sensibles. Et qu'est-ce qu'une idée pure, selon Jean Scot ? C'est, en propres termes, une théophanie, c'est-à-dire une manifestation de Dieu dans l'âme

(1) « Quidquid in omni creatura vel sensu corporeo percipitur, seu « intellectu consideratur, nihil aliud est nisi quoddam accidens incom- « prehensibile per se uniuscujusque essentiæ, quæ aut per qualitatem, « aut quantitatem, aut formam, aut materiam, aut differentiam quam- « dam, aut locum, aut tempus cognoscitur non quid est, sed quia est. » (*De Divis. nat.*, lib. I, cap. III.)

(2) Saint-René Taillandier, *Jean Scot*, p. 85.

humaine, manifestation simultanément opérée par la grâce et par un effort en quelque sorte personnel de l'intelligence libre de toutes les sollicitations des sens (1). Rien n'est donc plus certain qu'une idée de cet ordre. Hésiter à la proclamer vraie, l'arrêter au seuil de l'âme pour la soumettre à quelque contrôle avant de l'accueillir, c'est gravement offenser Dieu lui-même. Pour conclure, la science que l'homme possède de l'être en soi reste imparfaite et limitée ; rien n'est parfait qu'en Dieu : ce qui, toutefois, parvient à l'homme de la vraie science est au-dessus de toute objection critique. Tel Dieu se manifeste, tel on le voit, tel on le connaît.

On ne connaît pas, Jean Scot le répète souvent, car c'est un point fondamental de sa doctrine, on ne connaît pas l'essence même de Dieu, qu'il définit une lumière inaccessible à toute intelligence humaine (2); mais, en contemplant les rayons de cette lumière, on sait qu'elle est. Or, où peut-on les contempler ailleurs que dans la nature? La nature est, selon Jean Scot, la manifestation de l'unité divine sous quatre formes, *quatuor differentias, quatuor species :* la première forme est créatrice et increée ; la seconde, créée et créatrice; la troisième, créée et qui ne crée pas; la quatrième, qui ne crée pas et n'est pas créée. L'explication de ces formules étant l'objet même du traité que Jean Scot intitule *De Divisione naturæ*, nous n'avons pas à faire un grand effort d'attention pour les comprendre. L'essence de Dieu n'est pas définie; c'est le mystère : comme elle n'apparaît pas à l'homme, il ne

(1) *De Divis. nat.*, lib. I, cap. IV.

(2) « Cognoscitur Deus esse, et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec discitur nec intelligitur ; superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis. » (*De Divis. nat.*, lib. V, cap. XXVI.)

la connaît pas, il ne la définit pas. Mais en créant le monde Dieu s'est actuellement manifesté, et, devenu par cette manifestation actuelle une forme intelligible, il est défini la première forme de la nature, la forme créatrice et incréée. Ainsi la notion supérieure de la nature se confond avec la notion du Dieu créateur. Sous cette forme, Dieu est le principe, le milieu, la fin de l'univers créé, *totius universitatis conditæ principium et medium et finis :* le principe, parce que toutes choses viennent de lui; le milieu, parce que toutes les choses subsistent en lui et par lui; la fin, parce que toutes les choses se meuvent vers lui, aspirant au repos et à la perfection (1). Aussi Jean Scot fait-il dériver θεός de θέω, courir; Dieu court dans tous les êtres (2). De la première forme procède immédiatement la seconde, la forme créée et créatrice. C'est une hypothèse alexandrine, renouvelée par Jean Scot. Dans cette seconde catégorie de la nature subsistent le verbe, les causes secondes, les exemplaires permanents des choses périssables. La troisième forme, qui est créée et ne crée pas, est l'univers sensible. Cette

(1) « Talis naturæ species de Deo solo recte prædicatur. Ἄναρχος, hoc « est sine principio, intelligitur, quia principalis causa omnium quæ ex « ipso et per ipsum solus est; ac per hoc et omnium quæ ex se sunt finis « est; ipsum enim omnia appetunt. Est igitur principium, medium et « finis : principium, quia ex se omnia quæ essentiam participant; medium « autem, quia in se ipse et per seipsum subsistunt omnia; finis vero, quia « ad ipsum moventur, quietem motus sui suæque perfectionis stabilita- « tem quærentia. » (*De Divis. nat.*, lib. I, cap. XII.)

(2) C'est une étymologie déjà proposée par les Éléates, dont le système est sous beaucoup de points conforme à celui de Jean Scot. Platon l'a reproduite dans le *Cratyle*. Jean Scot, qui n'avait pas le *Cratyle* entre les mains, connaissait vraisemblablement ce passage de Jean de Damas, que nous signale Maurice Duport dans sa préface des *Théorèmes* de Duns Scot : « Secundum nomen θεός, id est Deus, dicitur, vel ab eo « quod est θέειν, id est *currere*, vel disponere universa; vel ab αἴθειν, id « est *urere;* Deus enim ignis est consumens omnem malitiam : vel a « θεᾶσθαι, id est a *considerando* omnia; nulla enim eum latent. »

forme est dans le temps ; elle a commencé et elle finira. Mais elle finira par une transformation, absorbée par les causes secondes, qui reviendront elles-mêmes au sein de l'éternelle unité. Alors cessera toute manifestation de Dieu, et la nature prendra sa quatrième forme, *quæ nec creatur nec creat.* Telles sont les prémisses doctrinales de Jean Scot, et, quand il s'agit de les développer, il n'hésite devant aucune des conséquences que dès l'abord elles semblent contenir. Enfin il arrive, par une voie de nos jours trop connue et trop fréquentée, au panthéisme le plus sincère, le plus patent. Spinosa lui-même ne nous offre pas une déclaration plus nette que celle-ci : « Quand on nous dit que Dieu fait tout, nous « devons comprendre que Dieu est dans tout, qu'il est « l'essence substantielle de toutes les choses. Seul, en « effet, il possède en lui-même les conditions véritables « de l'être, et seul il est en lui-même tout ce qui est au sein « des choses auxquelles à bon droit on attribue l'exis- « tence. Rien de ce qui est n'est véritablement par soi- « même ; mais Dieu seul, qui seul est véritablement « par lui-même, se partageant entre toutes les choses, « leur communique ainsi tout ce qui répond en elles à « la vraie notion de l'être (1). » Ce disciple résolu de Plotin, qui croit l'être de Platon, fait cette déclaration avec une naïveté si libre d'inquiétude qu'il la renouvelle à tout propos et sous toutes les formes. La voici sous la forme oratoire : « Ne vois-tu pas, » dit un des inter-

(1) « Cum audimus Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere « quam Deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. « Ipse enim solus per se vere est, et omne quod vere in his quæ sunt « dicitur esse ipse solus est. Nihil enim eorum quæ sunt per seipsum « vere est ; quodcumque autem in eo vere intelligitur participatione ipsius « unius, qui solus per seipsum est, accipit. » (*De Divis. nat.*, lib. I, « cap. LXXII.)

locuteurs de ses dialogues, « ne vois-tu pas pourquoi le « créateur de l'universalité des choses obtient le premier « rang dans les catégories de la nature? Ce n'est pas « sans raison, puisqu'il est le principe de toutes les choses, « puisqu'il est inséparable de toute la diversité qu'il a « créée, puisqu'il ne peut autrement subsister au titre « de créateur. En lui sont, en effet, toutes les choses. « invariablement et essentiellement; il est lui-même la « division et la collection, et le genre et l'espèce, et le « tout et la partie de l'universalité créée, sans être pour « cela ni le genre, ni l'espèce, ni le tout, ni la partie « d'aucune créature déterminée; mais tout est en lui et « tend vers lui. Ainsi la monade est le principe et la « progression finale des nombres; d'elle dérive et par « elle commence la pluralité des nombres, et en elle ils « reviennent se confondre et former un ensemble collec- « tif. En effet, tous les nombres subsistent universelle- « ment et immuablement dans la monade; elle est, en « tous les nombres, le tout, la partie, le commencement « de toute division, tandis qu'elle n'est elle-même, en « elle-même, ni un nombre, ni une partie de nombre. « Il en est ainsi du centre à l'égard du cercle ou de la « sphère, du trait à l'égard de la figure, du point à l'égard « de la ligne. Donc, puisque toute division de l'univer- « salité créée vient de la cause créatrice, nous ne devons « regarder cette cause ni comme une partie première, ni « comme une espèce, mais nous devons voir commencer « par elle toute division et tout partage, car elle est le « principe, le milieu et la fin de l'universalité créée (1). »

Il n'est pas inutile de préciser ce qu'il y a d'original et de nouveau dans cette démonstration du panthéisme.

(1) *De Divis. nat.*, lib. III.

Quelques historiens paraissent enclins à supposer que Jean Scot est un interprète plus fidèle qu'inventif. Souvent, à la vérité, il cite Platon, et il le commente souvent à la manière des Alexandrins, qu'il ne cite pas ; mais nous ne croyons pas devoir, à cause de cela, lui refuser le génie de l'invention. Il a toute la vigueur logique des inventeurs. A notre avis ce philosophe érudit a reçu de l'antiquité le fond même de sa doctrine ; mais il a reproduit cette doctrine sous une forme nouvelle. C'est un disciple convaincu, qui démontre avec force ce qu'il estime vrai, et son originalité n'est pas moindre que celle de tout autre philosophe initié par l'étude à l'histoire des systèmes. En effet, ce qu'on appelle inventer, en métaphysique, ce n'est pas, comme en physique, découvrir la loi qui régit tout un ensemble de phénomènes ; on ne découvre rien en métaphysique, on imagine, et l'imagination humaine est en cette matière depuis longtemps épuisée. Nous savons que Jean Scot a connu Platon ; mais Platon connaissait Parménide, qui lui-même n'ignorait pas la doctrine d'Anaximandre, et le premier-né des panthéistes n'est pas assurément cet ingénieux Milésien. Combien il serait difficile de prouver que le panthéisme n'est pas la plus vieille de toutes les doctrines métaphysiques !

On ne contestera pas, du moins, l'audace de Jean Scot. De cette audace, non pas seulement incontestable, mais encore, il faut en convenir, plus que singulière, inouïe, presque délirante, voici, selon nous, l'origine : Jean Scot est, en logique, un réaliste effréné. Nous nous proposons de démontrer que tous les réalistes se sont plus ou moins engagés dans la voie pleine de séductions qui mène directement au panthéisme ; mais ils n'ont pas tous été jusqu'au terme de cette voie si facile, et pourtant si périlleuse : la plupart, voyant au loin l'abîme, ont reculé,

frappés d'épouvante. Peut-être auraient-ils été moins prudents ou plus braves s'ils avaient été plus convaincus. On va connaître toute l'énergie des convictions réalistes de Jean Scot.

Avant de répondre aux questions que l'on s'adresse sur les catégories péripatéticiennes, il déclare ainsi quelles sont ces catégories : « Aristote, qui fut, dit-on,
« chez les Grecs le plus habile à découvrir la diversité
« des objets naturels, classa les innombrables variétés de
« toutes les choses qui sont au-dessous de Dieu et ont
« été créées par lui, en dix genres universels, qu'il appela
« catégories, c'est-à-dire prédicaments ; car il lui sembla
« que, dans la multitude des choses créées, il ne pouvait
« rien se rencontrer qui ne fût compris dans telle ou telle
« des divisions que les Grecs désignent par ces mots : οὐσία,
« ποιότης, ποσότης, πρός τι, κεῖθος, ἕξις, τόπος, χρόνος, πράττειν, παθεῖν,
« et les Latins par ceux-ci : *essentia*, *quantitas, qualitas,*
« *ad aliquid, situs, habitus, locus, tempus, agere, pati* (1). »
Tout n'est pas clair dans cette exposition, et déjà se manifeste la tendance réaliste du philosophe. On le sait, Aristote n'a pas entendu classer dans ses catégories les choses diverses, mais les diverses manières d'être de toute chose déterminée ; ce qui est bien différent. Faisons encore une remarque sur la substitution de ces mots : ποιότης, ποσότης, κεῖθος, ἕξις, τόπος, χρόνος, à ceux-ci : ποιόν, ποσόν, κεῖσθαι, ἔχειν, ποῦ, ποτε, dont Aristote a fait usage au chapitre deuxième de ses *Catégories*. Le nom substantif n'appartient proprement, suivant Aristote, qu'à la première catégorie, et ne lui appartient même que dans l'une des deux acceptions qu'elle comporte. Ainsi l'on doit désigner par le nom substantif la substance indi-

(1) *De Divis, nat.*, lib. I, cap. XXII.

viduellement déterminée, celle qui répond, suivant les scolastiques, au nom de Socrate : mais quand on veut exprimer que l'être se dit en général de tous les êtres, ici le nom substantif n'est plus à sa place ; il faut employer le verbe εἶναι. Le langage commun est, il est vrai, moins exact ; mais l'opinion commune étant, sur ce point, incontestablement nominaliste, quelque défaut de précision dans le langage n'a pas ici d'importance. Avec Jean Scot il faut y prendre garde ; les logiciens de son école n'abusent de rien autant que des mots. On va l'apprendre.

Qu'est-ce que l'essence ? « L'essence, » répond Jean Scot, « paraît être dans tous les prédicaments, car ils ne « peuvent être sans elle, et cependant elle occupe par « elle-même son propre lieu. Ce qui est en tous n'est « propre à aucun, mais commun à tous ; ce qui, toute« fois, subsiste en tous ne perd pas sa condition natu« relle, qui est d'être soi (1). » Aucun péripatéticien ne saurait admettre une telle définition de l'essence. Quelle est, en effet, cette essence qui, selon Jean Scot, se communique à tous les prédicaments ? Ce n'est pas l'οὐσία κυριώτατα, πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, qui est la substance propre de cet homme, de ce cheval : ce n'est pas non plus cette οὐσία logique, vraiment prédicamentale, qui signifie la manière d'être la plus universelle de tout ce qui est. Dans le système d'Aristote on ne saurait, en effet, concevoir, d'une part, la quantité, la qualité, la situation, comme quelques substances semblables à Socrate, à Bucéphale ; d'autre part, ce qui se dit uni-

(1) « Essentia in omnibus esse videtur, sine qua esse non possunt, et « tamen per se suum locum obtinet. Quod omnium est nullius proprie « est, sed omnium commune ; et dum in omnibus subsistat, per seipsum « propria sua ratione esse non desinit. » (*De Divis. nat.*, lib. I, cap. XXII.)

versellement ne se dit, suivant Aristote, que des substances individuelles, et si la quantité, considérée comme adhérente aux choses qu'elle détermine, se dit universellement des choses, ainsi que l'essence, cela signifie simplement que chacune de ces choses a pour limite une quantité quelconque. Il est donc au moins obscur de dire que « l'essence paraît être dans tous les « prédicaments. » Les explications qui vont suivre seront plus claires; mais elles feront voir que Jean Scot n'a pas entendu reproduire l'opinion d'Aristote, et que l'obscurité de son langage nous a caché d'abord une grave erreur.

Il est dit que l'essence est dans tous les prédicaments. Jean Scot ajoute qu'il en est de même de la quantité: « En effet, dit-il, on se sert communément de ces locu- « tions (que nous ne saurions traduire) : *quanta essen-* « *tia, quanta qualitas, quanta relatio, quantus situs,* « *quantus habitus*, etc. Ainsi, la quantité s'étend à « toutes les catégories, et cependant elle ne perd pas sa « nature propre, *non proprium suum deserit statum;* « elle ne cesse pas d'être en elle-même quelque chose « de stable et de permanent. Il en est ainsi de la « qualité. Ne se dit-elle pas des autres catégories? Ne « dit-on pas : *qualis* οὐσία, *qualis magnitudo*, *qualis rela-* « *tio* (1)? » Assurément, on fait usage de ces locutions diverses; elles représentent, en effet, diverses combinaisons de l'esprit qui sont facilement intelligibles; mais elles ne signifient aucunement qu'il y ait au nombre des choses une qualité, une quantité, pourvues l'une et l'autre d'une nature propre, stable, permanente, au même titre que la substance individuellement déterminée. Le *proprius*

(1) *De Divis. nat.*, lib. I, cap. XXII.

status de la première catégorie est chose réelle ; c'est, dit Aristote, cet homme, ce cheval, Socrate ou Bucéphale : mais parmi les réalités subsistantes vous ne trouverez ni cette qualité, ni cette quantité ; le *proprius status* de l'une et de l'autre est donc tout simplement une conception, une abstraction.

Cela est d'une telle évidence que nous paraissons peut-être ici dégager de quelques nuages la pensée de Jean Scot et non pas la contredire. Cependant il ne faut jamais arguer de l'évidence contre Jean Scot, et toujours il exprime ce qu'il pense. Nous ne l'avons pas interprété, nous l'avons contredit. Le traité *De Divisione naturæ* étant un dialogue entre un maître et son disciple, le disciple fait cette observation : « Personne ne doute que l'es-« sence ne subsiste par elle-même, et l'on tient qu'elle est « le fondement des autres prédicaments, *ab ipsa cetera* « *fulciri creduntur ;* mais le lieu, la quantité, la situation « sont comptés au nombre des accidents de l'essence, « et l'on dit que la nature propre de ces accidents est « de se mouvoir à la recherche du sujet dans lequel ils « sont et sans lequel ils ne peuvent être. S'il en est ainsi, « tout est dans le mouvement, hormis l'essence, qui « seule est immobile. » En d'autres termes, la quantité, la situation, le lieu ne s'actualisent, dit-on, qu'en adhérant à l'essence ; ils la recherchent, et quand ils parviennent à l'atteindre, elle leur communique l'être, la vie ; mais, hors d'elle, ils ne peuvent être et ne sont pas. Cette objection du disciple de Jean Scot est-elle la nôtre ? Elle est la nôtre, s'il entend par essence toute substance individuellement déterminée, le τόδε τί d'Aristote. C'est peut-être ce qu'exprime Jean Scot lorsque, avant de répondre à la question de son disciple, il lui dit : « *Opinionem communem sequeris ;* tu parles ici comme

« tout le monde, ton opinion est le sentiment commun. » En tout cas, rien ne coûte moins à Jean Scot, on va l'apprendre, que de rejeter cette opinion commune, et, pour démontrer que tous les modes catégoriques existent par eux-mêmes, en eux-mêmes, à l'état de réalités substantielles, il argumente ainsi : « Un examen attentif nous fait comprendre que le lieu, par exemple, « n'est contenu par rien, mais qu'il contient tout ce qui « se trouve en lui. Si, en effet, le lieu n'est pas autre « chose que le terme, la limite de toute nature finie, « assurément le lieu ne tend pas à être en quelque « chose, mais toutes les choses qui sont en lui le re- « cherchent, comme ce qui les limite et les détermine, « comme un contenant naturel hors duquel elles ne peu- « vent que s'écouler dans l'infini. Donc le lieu n'est pas « dans le mouvement, car tout ce qui est en lui se meut « vers lui, et lui seul est stable (1). »

(1) « *Discipulus*. Quid dicimus de loco, de quantitate, de situ, quæ in « statu posuisti ? Nam de οὐσία, id est essentia, nemo dubitat quod nul- « lius indiget ad subsistendum ; ab ipsa cetera fulciri creduntur. Hæc « vero, locum dico, et quantitatem situmque, inter accidentia essentiæ « connumerantur, ac per hoc, illud subjectum in quo sunt et sine quo « esse non possunt appetendo, moventur. Et si ita est, omnia in motu « sunt præter οὐσίαν, quæ sola motu caret. — *Magister*. Non usquequaque « absurda est inquisitio tua, quia opinionem communem sequeris ; sed, si « diligentius intuearis, invenies locum a nullo contineri, continere vero « omnia quæ in illo locantur. Si enim nihil aliud locus sit nisi terminus « atque definitio cujusque finitæ naturæ, profecto locus non appetit ut in « aliquo sit, sed omnia quæ sunt in eo ipsum merito terminum finemque « suum semper desiderant, in quo naturaliter continentur et sine quo in « infinitum fluere videntur. Locus itaque in motu non est, cum omnia « quæ in eo sunt ad se moventur, ipse vero stat. » (*De Divis. nat.*, lib. I.) Les termes *continere omnia quæ in eo locantur* nous rappellent l'ingénieuse remarque de Formey sur cette fausse définition du lieu : « Le « lieu n'est que la relation des corps coexistant dans un certain arran- « gement. Supposer, après la destruction de ces corps, quelque chose de « réel qui subsiste encore, une espèce d'étui ou d'enveloppe qui les ren- « fermait, c'est être la dupe de son imagination et embarrasser la nature

Ces éclaircissements que nous avons annoncés, les voilà. Nous en aurons d'autres encore; mais déjà ceux-ci portent avec eux la lumière. Les dix genres les plus généraux sont mal définis, selon Jean Scot, les accidents de la substance; ce sont, en effet, des entités substantielles et permanentes. En outre, tout ce qui est dans la nature phénoménale est soumis à la loi de la décomposition et du mouvement; donc ce qui, permanent et stable, limite les phénomènes, les enserre, les contient, ne subit aucunement les conditions de leur manière d'être. Ainsi les dix genres les plus généraux sont d'immuables fondements, à la surface desquels se produisent des atomes périssables. Puisque Jean Scot a choisi parmi les catégories, pour démontrer sa thèse, la septième, celle du lieu, on voit combien il lui importait de substituer à l'adverbe ποῦ le substantif τόπος. Aussi bien il suffit de rétablir l'adverbe à sa place, pour confondre toutes les arguties de sa démonstration. Il est vrai que Platon a, dans le *Timée* (1), posé le principe de l'immutabilité du lieu, et que sur ce point Aristote ne paraît pas l'avoir contredit, puisqu'il a défini le lieu, « la limite « immobile des corps (2) : » mais ni dans ses *Catégories*, ni dans sa *Physique*, Aristote n'a considéré le lieu comme l'immuable contenant d'un contenu mobile. Suivant Aristote et suivant cette opinion commune que Jean Scot dédaigne, toutes les substances sont, en effet, dans le lieu qu'elles occupent; mais la détermination de leur étendue ne vient pas de ce lieu : loin de là, puisque c'est la proportion de leur étendue qui détermine l'espace

« d'une sorte d'être qui n'a point sa raison dans l'univers. » (Formey, *Mélanges philos.*, t. I, p. 263.)

(1) Page 484 de la trad. de Marsile Ficin.

(2) *Auscult. physic.*, lib. IV, cap. IV.

qu'elles remplissent. Que tous les atomes disparaissent, le lieu ne persiste pas. Telle semble être aussi la doctrine de Platon. Mais cela ne suffit pas à Jean Scot, qui attribue la permanence au lieu des choses, et veut que les choses soient subordonnées à des conditions absolues qui viennent du lieu. Dans ce système, la génération du lieu précède la génération des choses, non-seulement, comme on dit, en puissance, mais en acte; à la notion abstraite de l'espace infini correspond, dans la patrie des choses, le lieu sans terme, immobile, permanent.

Jean Scot raisonne ensuite à l'égard de quelques autres catégories comme à l'égard du lieu : « La raison, dit-il, nous enseigne de même, au sujet de la « quantité et de la relation, que les choses auxquelles « se communiquent la quantité et la relation, sensibles « ou intelligibles, aspirent après la quantité parfaite, la « situation absolue, pour s'y fixer, pour s'y reposer, *ut* « *in ea quiescant*. Donc la quantité et la relation ne vont « pas vers les choses, mais les choses vont vers elles; « donc elles ne sont pas dans le mouvement, mais elles « sont dans le repos. »

Cela s'entend du reste. Le disciple n'attribuait qu'à l'essence ces conditions de stabilité d'où naît l'aptitude à recevoir des accidents. Le maître veut lui prouver que quatre, pour le moins, des entités prédicamentales les possèdent au même titre, au même degré que la première. Mais ne peut-on pas supposer encore qu'elles tiennent ces conditions de la première; en d'autres termes, qu'elles subsistent au sein d'un suprême universel, dont elles sont les accidents permanents? Voici la question nettement posée : *Num vero accidentia* οὐσίας *hæc tria dicenda sunt, quantitas, situs, locus? An per se substantiæ?*

A cela le maître répond : « Suivant l'opinion des dialecti- « ciens, » c'est-à-dire suivant l'opinion, très-peu considérable à ses yeux, des interprètes d'Aristote, « tout ce qui « est est sujet, ou se dit d'un sujet, ou est dans un sujet. « Mais, si l'on consulte la droite raison, elle déclare que « le sujet et ce qui se dit du sujet sont une seule et même « chose et ne diffèrent en rien. Car si, d'une part, « comme ils disent, *Cicéron* est sujet et substance pre- « mière, et si, d'autre part, *homme* se dit du sujet et est « substance seconde, en quoi consiste la différence de « l'un et de l'autre ? Quant à la nature, ils diffèrent, sans « doute, en ce que l'un se dit du nombre et l'autre de « l'espèce ; mais qu'est-ce que l'espèce, sinon l'unité des « nombres, et que sont les nombres, sinon la pluralité « de l'espèce ? Si donc l'espèce est tout entière une et « indivise dans les nombres, et si les nombres sont un « tout indivis au sein de l'espèce, je ne vois pas la dif- « férence qui peut exister, quant à la nature, entre un « sujet et ce qui se dit d'un sujet (1). » Ainsi l'opinion de Jean Scot est qu'entre les individus composant l'espèce humaine il n'y a pas d'autre principe de distinction que la différence numérique. L'individu n'est plus

(1) « *Magister*. Et hoc dignum quæsitu video, nam, juxta dialectico- « rum opinionem, omne quod est aut subjectum est, aut de subjecto, « aut in subjecto est. Vera tamen ratio consulta respondet subjectum et « de subjecto unum esse et in nullo distare. Nam si, ut illi aiunt, *Cicero* « subjectum est et prima substantia, *homo* vero de subjecto et secunda « substantia, quæ differentia est juxta naturam, nisi quia unum in « numero, alterum in specie, cum nihil aliud sit species nisi numerorum « unitas et nihil aliud numeri nisi speciei pluralitas ? Si ergo species tota « et una est individuaque in numeris, et numeri unum individuum in « specie, quæ, quantum ad naturam, differentia est inter subjectum et de « subjecto non video. Similiter de accidentibus primæ substantiæ intel- « ligendum. » Les fragments que nous venons d'analyser, de citer ou de traduire, appartiennent au liv. Ier du *De Divis. naturæ*, du chap. XVI au chap. XXX.

la substance même ; ce qu'il contient de substance, il le reçoit de l'espèce ; l'espèce est une portion du genre, et les genres eux-mêmes subsistent au sein d'un genre plus général, qui est l'essence universelle. Il n'y a rien en Platon qui ne soit en Socrate, si ce n'est le nom, le numéro qui permet de les discerner l'un de l'autre. C'est bien là ce que dit Jean Scot ; et il ajoute : « Il n'y a pas « non plus de différence, quant à la nature, entre la « substance première et ses accidents. » Ainsi tout ce qui peut se dire d'un sujet est substantiel : *être substance, être en substance* et *se dire de la substance* sont des termes qu'on emploie pour désigner des manières d'être diverses ; mais la diversité qu'ils signifient s'arrête à la surface des choses ; tous les modes de l'être ont, quant à la nature, le même fondement. Donc la quantité, la situation et le lieu peuvent être, en effet, considérés comme des accidents de l'essence ; mais il n'importe, puisque, étant de même nature qu'elle, ils subsistent avec elle et jouissent avec elle de toutes les conditions de la stabilité.

Cependant nous n'avons pas encore le dernier mot du réalisme. Jean Scot vient d'argumenter à sa manière contre les dialecticiens ; mais s'il a prétendu démontrer que tous les accidents sont naturellement identiques à leur fondement substantiel, il l'a fait avec l'intention de compter au nombre des accidents de l'être ce qu'Aristote et ses partisans appellent la substance première et la substance seconde. C'est ce qu'il exprime déjà presque sans équivoque dans la phrase suivante, qui nous est à bon droit recommandée par Tennemann : « Tout ce qui, « dans toute créature, est perçu par les sens du corps « ou distingué par l'intelligence, n'est pas autre chose « que l'accident incompréhensible en lui-même d'une « essence quelconque : par la qualité, la quantité, la

« forme, la matière, la différence, le lieu, le temps, on « sait que cette essence est, on ne sait ce qu'elle « est (1). » L'essence quelconque de Jean Scot, c'est la substance première d'Aristote. Ainsi l'on ne connaît ni par l'intelligence, ni par les sens, ce premier objet de toute investigation faite selon la méthode des péripatéticiens. On ne discerne Socrate de Platon, ou de Bucéphale, ou de ce chêne, de ce caillou, que par quelque accident en lui-même incompréhensible : Socrate, Platon et Bucéphale sont des parties de la même essence, et l'on ne sait pas même ce qu'est la part d'essence attribuée à chacun d'eux. Pour conclure, si la doctrine logique de Jean Scot n'est pas un scepticisme universel, qu'apprend-on de cette logique, ou bien que nous autorise-t-elle à savoir sans elle? On est informé, selon Jean Scot, par tous les moyens de connaître, que, sous l'apparente diversité des êtres, subsiste l'être unique qui est leur commun fondement. La diversité est, puisqu'elle apparaît; mais on ignore ce qu'elle est : voilà le mystère. L'unité qui contient tous les nombres, l'essence universelle par qui subsistent tous les accidents particuliers, voilà le seul objet de la science humaine. C'est pourquoi le maître demande à son disciple : « Ne te « semble-t-il pas que l'essence soit, à proprement par- « ler, universellement contenue dans les genres les plus « généraux, dans les genres simplement généraux, dans « les genres de ces genres, dans leurs espèces et enfin « dans les plus spéciales des espèces que l'on appelle « atomes ou individus? » Et c'est pourquoi le disciple répond : « Je ne vois rien en quoi l'essence puisse

(1) *De Divis. nat.*, lib. I, cap. III et IV. — Tennemann, *Geschichte der Philos.*, t. VIII, Ire part., p. 76. — Degérando, *Hist. comparée*, t. IV, p. 357.

« subsister au sein de la nature, si ce n'est dans les « genres et les espèces, en descendant de haut en bas « l'échelle des êtres, c'est-à-dire en allant des plus « généraux aux plus spéciaux, qui sont les individus, « et réciproquement en remontant des individus aux « genres les plus généraux (1). » C'est, en effet, ce qu'un disciple de Jean Scot doit lui répondre : l'essence universelle est l'être unique, et tout ce qui participe de l'être est, sous la forme spécifique, sous la forme individuelle, un des nombres qui composent cette unité.

Le dernier mot, enfin, le voici ; voici la conclusion rigoureusement déduite des prémisses. Nous la trouvons en ces termes dans le commentaire de Jean Scot sur Martianus Capella : « Le genre est l'unité substan-« tielle de plusieurs formes. Telle est la définition du « genre, selon quelques philosophes. Au sommet est le « genre le plus général, au delà duquel aucune intelli-« gence ne peut s'élever, que les Grecs nomment οὐσία, « que nous nommons *essentia*. Il est, en effet, une « essence qui comprend toute chose née, qui se partage « tout ce qui est, qui est le principe commun de toute « consistance, et que l'on appelle à cause de cela le genre « le plus général. Et cette essence ainsi divisée descend, « à travers les genres, les espèces, jusqu'à l'essence la « plus spéciale, que les Grecs appellent *atome*, c'est-à-« dire une chose indivisible, insécable, comme un homme « ou un bœuf (2). » A cette déclaration il n'est besoin de

(1) *De Divis. nat.*, lib. I, cap. XXIX.

(2) « Genus est multarum formarum substantialis unitas. Secundum « quosdam sic definitur genus. Sursum est generalissimum genus, ultra « quod nullus intellectus potest ascendere, quod a Græcis dicitur οὐσία, « nobis *essentia*. Est enim quædam essentia quæ comprehendit omnem « naturam, cujus participatione consistit omne quod est, et ideo dicitur « generalissimum genus. Descendit autem per divisionem, per genera.

rien ajouter. Le parfait accord du réalisme et du panthéisme est démontré par une série d'aveux qu'il suffit de reproduire; il serait superflu de les commenter.

On nous signalait à la cour barbare de Charles le Chauve un érudit, un philosophe, qui avait osé reproduire cette assertion du *Timée*, que le monde visible est un immense animal, composé d'un corps et d'une âme (1). Pouvions-nous n'être pas curieux de rechercher si ce docteur avait eu conscience de son audace, s'il avait bien compris ce qu'il avait ainsi répété? Notre curiosité a été beaucoup plus excitée, quand, ouvrant à notre tour le traité qui a pour titre *La Division de la nature*, nous avons vu l'auteur de ce traité disserter avec une imperturbable assurance sur le problème dont la profondeur avait effrayé Porphyre, combattre la solution péripatéticienne de Boëce, et, dès le premier jour de cette controverse qui doit agiter l'école durant plusieurs siècles, compromettre si gravement le réalisme par la sincérité, par l'énergie de ses déclarations. Les explications données par Jean Scot sur les catégories nous ont semblé, d'ailleurs, d'autant plus intéressantes, que, suivant l'ingénieuse remarque de M. de Rémusat, les philosophes qui doivent venir après Jean Scot, ceux qui doivent paraître au XIIe, au XIIIe siècle, s'inquiéteront moins de définir la nature des prédicaments, des généralissimes, que de rechercher si les genres subalternes doivent être mis au nombre des réalités concrètes. Or, on a pu voir que Jean Scot, fidèle observateur de la méthode platonicienne, n'a laissé tomber ses regards vers les atomes, vers les

« per species, usque ad specialissimam speciem, quæ a Græcis *atomos* « dicitur, hoc est individuum, vel insecabile, ut *unus homo*, vel *unus* « *bos.* » (*Notices et Extraits des Man.*, t. XX, part. II, p. 17.)

(1) *De Divis. nat.*, lib. I, cap. XXXIII.

individus, qu'après avoir déterminé la manière d'être des genres, qu'il a fait dériver des *generaliora*, issus eux-mêmes des *generalissima,* et qu'avant tout le reste il s'est occupé du premier des généralissimes, l'essence une et commune à tout ce qui est. Quelle étrange fortune que celle des systèmes philosophiques ! Avant le XIIIe siècle, la signification de bien des termes empruntés au latin de Boëce demeura confuse, indéterminée, et il nous est prouvé que, dans la première période de la scolastique, le plus exact et le plus scrupuleux des critiques en matière de terminologie, Aristote, remporta plus d'une victoire à l'aide d'un mot habilement ou naïvement pris à contre-sens. Eh bien ! nous estimons que cette confusion est venue de ce que nos premiers professeurs de logique ne s'étaient pas rendus assez habiles à distinguer les degrés de l'abstraction des degrés de l'être, pour avoir négligé de traiter la question des prédicaments avant celle des prédicables.

Quelle qu'ait été son opinion sur la nature du genre suprême, Jean Scot s'était donc posé, dans l'ordre assigné par la méthode, toutes les questions qu'on doit résoudre contradictoirement, au nom de Platon, au nom d'Aristote. Cependant il n'a pas été suivi jusqu'au bout dans cette voie, que la logique préfère à toute autre. Plusieurs maîtres venus après lui ont, il est vrai, reproduit quelques parties de sa doctrine, mais sans observer constamment ses traces, sans reproduire ses conclusions dernières; d'autres, en plus grand nombre, se sont déclarés contre cette doctrine, mais sans le citer et sans lui faire l'honneur d'une réfutation régulière. Jean Scot ayant avancé sur les matières de la grâce et de l'eucharistie quelques propositions très-malsonnantes, se trouva dès lors inscrit au nombre des

ennemis de la foi ; et comme cette sentence avait été prononcée par l'Eglise, on s'éloigna d'un homme aussi mal noté, et peu à peu son nom tomba dans l'oubli. Il doit reparaître au XIIe siècle. Wilbald, abbé de Corvey, écrivant alors à Manégold, chanoine de Paderborn, lui désigne Jean Scot parmi quelques anciens auteurs dont il admire le plus le brillant génie (1). Vers le même temps, Hugues de Saint-Victor recueille d'une tradition confuse qu'un certain Jean Scot avait autrefois écrit quelque chose sur les dix catégories. Mais ce regain de renommée fut encore plus funeste à Jean Scot que ne l'avaient été ses anciens débats avec l'Eglise. Cinquante ans après Hugues de Saint-Victor, au moment où l'on recherchait, pour les livrer aux flammes, tous les livres suspects d'avoir favorisé l'hérésie abhorrée d'Amaury de Bène et de David de Dinant, le traité *De la Division de la nature* fut trouvé, dit-on, entre les mains de quelques sectaires, et un archevêque de Sens, nommé Gauthier le Cornu, le dénonça comme rempli d'abominables blasphèmes. Il fut alors condamné solennellement par Honorius III, en 1226. Mais déjà les exemplaires en étaient rares ; presque partout on les avait brûlés (2).

(1) « Quid loquar de ceteris viris doctissimis, qui... in ecclesia Dei « scribendo et disserendo præclara ingenii sui monimenta reliquerunt ? « Bedam dico et Ambrosium Autpertum, Haimonem, Rabanum, Joannem « Scotum, et multos præterea quorum opera legimus. » (*Bibliotheca rer. Germanic.*, t. I, p. 278.)

(2) Dans les *Recherches* de M. L. Delisle *sur l'ancienne bibliothèque de Corbie* (*Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XXIV, Ire part., p. 298) nous lisons : « Vers le commencement du XIIIe siècle, les religieux de « Corbie prêtèrent un ouvrage de Jean Scot aux moines de Saint-Vincent « de Laon. Ceux-ci donnèrent en gage un livre incomplet, intitulé *Peri « Phision*. Par une note placée sur les gardes du volume prêté, le biblio- « thécaire de Corbie recommandait de ne pas garder le *Peri Phision*, ou « encore mieux de le brûler. » Voici cette note : « Iste liber est de con- « ventu Corbeiæ ; sed monachi habent unum memoriale pro isto libro,

CHAPITRE IX.

Saint Heiric et saint Remi d'Auxerre.

Nous avons déjà nommé plusieurs hérétiques. L'ère de la scolastique doit commencer et finir par des hérésies. Elles seront plus tard le noble fruit de l'intelligence fécondée par l'étude ; mais quand l'école vient d'être ouverte, c'est l'ignorance qui les produit. Seul dans son temps Jean Scot est un savant qui ose librement penser. Claude de Turin, Félix d'Urgel, Elipand de Tolède, n'ont été détournés du droit chemin par aucun philosophe. A la rigueur ils ont été mal nommés hérétiques, si l'hérésie proprement dite consiste, selon la définition de Guillaume de Champeaux, à combattre sciemment la vérité (1). Ainsi de Gotschalck, pauvre moine d'Orbais, qui aurait vécu bien obscur s'il n'avait été si durement persécuté. Ce théologien novice, cet écolier à l'esprit vif, facile, enthousiaste, s'est laissé troubler par son maître, et pourtant son maître est saint Augustin. Aussitôt qu'il s'entend appeler hérétique, il se

« scilicet *Periphision*, sed non totum : quod memoriale vel comburatur, « vel reddatur monachis B. Vincentii in Lauduno ; melius tamen esset, « ut credo, quod combureretur, propter hæreses damnatas quæ sunt in « eo. » (Manusc. lat. 309 de Saint-Germain.)

(1) « Hæresis stricte accepta est scienter veritatem impugnare. » (Guill. de Champeaux, *Fragment XIX* ; cité par M. Michaud, *Guill. de Champeaux*, p. 285.)

défend de l'être avec la naïveté la plus touchante, et, plus tard, malgré toutes les sentences contre lui rendues, il doit mourir à peine convaincu de l'avoir été. Est-il même bien certain que la doctrine la plus orthodoxe ait été celle de ses adversaires et non pas la sienne ?

Il s'exprimait sur la grâce comme saint Augustin. Ses adversaires, qui l'ont juridiquement condamné, séquestré, torturé, défendaient le libre arbitre en reproduisant les termes de Faustus, sinon ceux de Pélage. Contre lui se prononcèrent à peu près tous les évêques du nord de la Gaule ; mais ceux du midi, en aussi grand nombre, approuvèrent publiquement ses opinions et son langage. Il fut hérétique dans une région, non dans une autre. Ces dogmes, que la raison tire tous d'elle-même, n'appartiennent à la nomenclature des vérités orthodoxes qu'après avoir été consacrés par la conscience publique : or, il y en a plusieurs qui n'ont finalement obtenu cette sanction que de la lassitude des contredisants. Ils sont alors admis, à la condition qu'on ne s'explique plus sur ce qu'ils veulent dire ; autrement la dispute recommencerait. A l'origine, ils ont été diversement accueillis, selon les temps, les lieux, les circonstances. Ainsi, dès le jour natal du christianisme, nous voyons les esprits se partager, selon les lieux, entre deux doctrines très-opposées sur la nécessité de la grâce ou celle des bonnes œuvres en ce qui regarde le salut. Un écrivain, toujours ingénieux, souvent judicieux, Saint-Evremond, nous paraît avoir sagement apprécié les motifs de cette divergence. Il s'exprime en ces termes : « On pourrait dire, à « mon avis, que saint Pierre et saint Jacques avaient eu « raison de prècher à des gens aussi corrompus qu'étaient « les Juifs la nécessité des bonnes œuvres, car c'était leur « prescrire ce qui leur manquait et dont ils pouvaient

« se sentir convaincus eux-mêmes : mais ces apôtres « auraient peu avancé leur ministère par le discours « sur la grâce avec un peuple qui pensait avoir plus de « foi que tout le reste du monde... Saint Paul n'agissait « pas moins sagement avec les gentils, étant certain qu'il « eût converti peu de gens à Jésus-Christ par le discours « des bonnes œuvres. Les gentils étaient justes et tem- « pérants ; ils avaient de l'intégrité et de l'innocence ; « ils étaient fermes et constants jusqu'à mourir pour la « patrie. Leur prêcher les bonnes œuvres, c'était faire « comme les philosophes qui leur enseignaient à bien « vivre... Il fallait leur prêcher la nécessité de la grâce, « et anéantir autant qu'on pouvait la confiance qu'ils « avaient en leur vertu (1). » De même, en d'autres temps, saint Augustin put faire prévaloir la doctrine de la grâce dans son église d'Afrique, tandis que la doctrine des œuvres, que soutenaient Pélage et Faustus, eut plus de crédit dans les églises de la Bretagne et de la Gaule. De même encore au IXe siècle, quand les évêques du nord jugèrent qu'il était si périlleux de déprécier le mérite des œuvres, c'est qu'ils avaient à gouverner, sous le nom de fidèles, les Germains les plus tard venus dans la Gaule, un peuple encore tout à fait barbare, dont ils ne pouvaient amender les mœurs ni dompter l'esprit sans beaucoup parler des récompenses et des peines promises aux bonnes, aux mauvaises œuvres, tandis que les évêques du midi, mêlés à des Gallo-Romains, des Goths, des Bourguignons plus policés, pouvaient leur enseigner sans autant de péril une doctrine où la justice divine est moins réglée sur la justice humaine.

(1) Saint-Evremond, *A M. le maréchal de Créqui*, t. III de l'édit. de 1740, p. 121.

Les lettres d'Hincmar contre Gotschalck ne sont pas, on l'a reconnu, d'un théologien ; mais elles sont d'un évêque qui ne saura plus maintenir la discipline en son église quand on y aura prêché qu'il y a du mystère dans les jugements de Dieu. Il lui faut le droit de définir le bien et le mal, de statuer sur le mérite, sur le démérite, et de prononcer lui-même des arrêts qui seront un jour exécutés par le bras divin.

Ainsi nous hésitons à ranger Gotschalck parmi les hérétiques. Quoi qu'il en soit, il a beaucoup agité toute l'église des Gaules, et par lui l'étude des pères est devenue suspecte, comme par Jean Scot l'étude des philosophes. Cependant les écoles ne doivent pas être pour cela délaissées. On lit avec défiance, mais on lit. Dans leurs chaires déjà surveillées les professeurs n'argumentent pas ; ils exposent, et, en exposant, ils dissertent. Ne faut-il pas disserter quelquefois, quand même on veut scrupuleusement se maintenir dans l'étroite limite de la grammaire ? Eh bien ! ces dissertations suffisent pour éveiller la pensée d'un auditoire à la fois ignorant et curieux : aussi, quel que soit leur enseignement, on en profite.

Né en l'année 841, ordonné sous-diacre en l'année 859 (1), Heiric, moine noir à Saint-Germain d'Auxerre, alla d'abord chercher la science sous le ciel rigoureux de la Germanie, à l'école de Fulde. Raban n'y professait plus ; il avait été remplacé dans sa chaire par Haimon, un de ses disciples. Haimon, au rapport d'Heiric, connaissait mieux les lettres sacrées que les lettres profanes ; cependant les lettres profanes ne pouvaient

(1) Extraits d'une chronique de Saint-Germain d'Auxerre, publiés par M. Sickel dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1862, p. 35.

être complétement étrangères à un disciple de Raban. On doit donc supposer qu'il les enseigna comme il les avait apprises, en suivant la méthode de son maître, en se prononçant comme lui pour Aristote et Boëce. L'illustre archevêque de Mayence avait à la fois trop de passion et trop d'autorité pour supporter un contradicteur dans la chaire qu'il avait fondée. Heiric était un de ces moines voyageurs contre qui les conciles ont tant décrété. Leur humeur inquiète déplaisait aux abbés qui considéraient la soumission paisible comme la première vertu du moine; mais ils étaient facilement excusés par d'autres abbés moins rigides. Qui pouvait s'instruire, en ce temps-là, sans voyager? Ayant quitté Fulde, Heiric se rendit à l'abbaye de Ferrières, au diocèse de Sens, où professait un autre disciple de Raban, Servat Loup. Nous avons sur ce docteur des informations précieuses : on a recueilli quelques-unes de ses lettres, où se montre toute la vivacité de son zèle pour les études profanes. Il est moins philosophe que Raban, mais il est plus humaniste. Tite-Live, César, Cicéron, Suétone et Quintilien sont ses auteurs familiers; il lit aussi Virgile, Horace, Martial et Térence, et, en même temps que la grammaire et la rhétorique, il enseigne la poétique (1). Ces études s'appelaient, à Ferrières, les récréations de l'esprit. On n'en jouissait pas à toutes les heures, l'accomplissement des devoirs imposés par la règle réclamant une grande part de la journée d'un moine; mais quand venait la fin, peut-être souhaitée, des pieux exercices, on se récréait en lisant des historiens, des orateurs, des poëtes, et en faisant des vers. Heiric, envoyant à l'évêque d'Auxerre

(1) Voir *Étude sur les lettres de Servat Loup*, thèse présentée à la faculté de Paris, par M. B. Nicolas; Clermont-Ferrand, 1861, in-8°.

des extraits de Valère Maxime, de Suétone, et des extraits de Daniel, d'Isaïe, des livres sacrés, lui dit :

Hæc præceptorum sunt ludicra pulchra duorum,
Queis ego præsulibus ingenium colui.
His Lupus, his Haimo ludebant ordine grato,
Cum quid ludendum tempus et hora darent.
Humanis alter, divinis calluit alter,
Excellens titulis clarus uterque suis (1).

C'était à l'école de Servat Loup que l'on copiait, sous la dictée du maitre, Suétone et Valère Maxime. Heiric a pris le soin de nous en avertir :

Hæc Lupus hæc nitido passim versabat in ore,
Compensans aptis singula temporibus.

A l'école d'Haimon on recueillait des passages de l'Ecriture sainte et des pères.

De retour à Auxerre, Heiric eut à cœur d'y enseigner tout ce qu'il avait appris aux grandes écoles de Fulde et de Ferrières. Aux leçons qu'il donna dans l'antique abbaye de Saint-Germain assistèrent d'illustres personnages, parmi lesquels on nous désigne le prince Lothaire, fils de Charles le Chauve, le moine Hucbald, qui dirigea dans la suite, avec tant d'éclat, l'école de Saint-Amand (2), et Remi d'Auxerre, que nous verrons professer à Paris avec un égal succès. Sous le gouvernement du docte Heiric, l'école d'Auxerre, jusqu'alors obscure, devint une des plus fameuses des Gaules.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* rapportent qu'Heiric, annotant lui-même un poëme qu'il nous

(1) *Excerpta e variis scriptoribus ab Heirico monacho* : à la Bibliothèque nationale, man. lat., n° 8818.

(2) *Hist. littér. de la France*, t. VI, p. 211. — De Launoy, *De celebrior. scholis*, cap. XIV.

a laissé sur la vie de saint Germain, a, dans une de ses notes, démontré l'existence par la pensée, et trouvé l'argument célèbre que nous avons coutume d'approuver ou de combattre sous le nom de Descartes. Notre premier soin a été donc de rechercher dans ce poëme latin sur la vie de saint Germain, publié par les Bollandistes (1), la phrase qui nous était signalée par les auteurs de l'*Histoire littéraire*. Elle est ainsi conçue : *In omni natura rationali intellectuali tria hæc* (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια) *inseparabiliter semperque manentia considerantur. Horum exemplum : nulla natura, sive rationalis, sive intellectualis, est quæ ignorat se esse, quamvis nesciat quid sit. Dum ergo dico :* Intelligo me esse, *nonne hoc verbo quod est* intelligo *tria significo a se inseparabilia ? Nam et me esse, et posse, et intelligere me esse demonstro. Non enim intelligerem si non essem, neque intelligerem si virtute intelligentiæ carerem ; nec illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit.* Rien ne manque, en effet, à cette démonstration, et Descartes, il faut le reconnaître, ne l'a pas donnée en des termes plus rigoureux, plus énergiques, plus concluants; mais elle n'est pas du moine d'Auxerre. On n'encourait aucun blâme au IXe siècle, quand on faisait des emprunts soit aux maîtres anciens, soit aux maîtres modernes, sans même déclarer ses larcins. L'ignorance les avait d'abord autorisés ; ils avaient ensuite été consacrés par l'habitude. Nous avons reproduit, d'après les Bollandistes, la note marginale dans laquelle dom Rivet a retrouvé l'argument cartésien : nous allons maintenant citer le texte copié sans aucun scrupule par le moine d'Auxerre : *Hæc enim tria in omni creatura, sive corporea, sive incor-*

(1) Dernier tome de juillet, p. 249.

porea, ut ipse certissimis argumentationibus docet, incorruptibilia sunt et inseparabilia, οὐσία, *ut sæpe diximus,* δύναμις, ἐνέργεια, *hoc est essentia, virtus, operatio naturalis.* — Discipulus : *Horum trium exemplum posco.* — Magister : *Dum ergo dico :* Intelligo me esse, *nonne in hoc uno verbo quod est* intelligo *tria significo a se inseparabilia ? Nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Nonne vides verbo uno meam* οὐσίαν *meamque virtutem et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem, neque intelligerem si virtute intelligentiæ carerem ; nec illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit.* On le voit, jamais il n'y eut d'emprunt moins dissimulé. Et où se rencontrent ces phrases textuellement reproduites par Heiric d'Auxerre ? Dans le traité *De la Division de la nature* (1). Si donc il est glorieux d'avoir, dès la reprise des études philosophiques, découvert et parfaitement développé la démonstration de l'existence par la pensée, cette gloire appartient à Jean Scot Erigène. Mais celui-ci ne l'a-t-il pas empruntée lui-même aux écrits de saint Augustin? Saint Augustin a plusieurs fois fait usage de cet argument dans sa polémique contre ses anciens condisciples, les Académiciens. M. le docteur Ritter nous désigne deux passages, l'un des *Soliloques,* l'autre du traité sur le *Libre arbitre,* où se trouvent, sinon les développements, au moins les termes premiers de cette proposition : *Cogito, ergo sum* (2). Jean Scot les a-t-il connus? Cela est vraisemblable; nous devons toutefois ajouter que, dans aucun de ces passages, l'argument cartésien ne se présente aussi complet, aussi bien établi que chez

(1) Livre I, ch. L.
(2) *Histoire de la Philosophie chrétienne,* t. II, p. 186 de la traduction française.

Jean Scot. Mais c'est une question qui devient étrangère à saint Heiric.

Si les auteurs de l'*Histoire littéraire* l'ont compté parmi les philosophes en lui faisant honneur des dépouilles d'autrui, hâtons-nous de dire qu'il a, pour être admis dans cette honorable compagnie, des titres bien plus considérables qu'une note inscrite à la marge d'un poëme hagiographique.

Il existe à la Bibliothèque nationale, sous le n° 1108 du fonds de Saint-Germain, un manuscrit fort ancien provenant de cette riche abbaye, qui contient un certain nombre d'opuscules philosophiques, transcrits pour la plupart par le même copiste. M. Cousin ayant donné l'exacte description de ce manuscrit (1), nous nous contenterons de rappeler ici qu'on y rencontre le traité de l'*Interprétation* d'Aristote, traduit par Boëce, la *Dialectique* et le livre des *Dix Catégories,* ouvrages attribués à saint Augustin, l'*Isagoge* de Porphyre, divers écrits de Boëce, et le texte du traité d'Apulée sur l'*Interprétation,* ou plutôt sur le *Syllogisme catégorique.* Il y a, dans ce manuscrit, des corrections et des gloses marginales ou interlinéaires, quelquefois assez étendues ; et comme ces gloses sont des notes rapidement écrites sur le blanc des feuillets, ou sur des fragments de parchemin intercalés sans aucun art, on a lieu de croire qu'elles sont l'œuvre d'un ancien possesseur du volume, qui l'avait formé sans doute pour son usage, y ayant rassemblé la plupart des traités philosophiques transmis par les Latins aux premiers dialecticiens du moyen âge. Ce qui viendrait à l'appui de cette conjecture, c'est que plusieurs de ces notes sont des extraits de Boëce, et

(1) *Ouvrages inédits d'Abélard.* Appendice, p. 618.

que l'origine n'en est pas même indiquée. Nous allons prouver que l'auteur de ces annotations est notre moine d'Auxerre.

M. Cousin, étudiant ce volume, a découvert, à la marge supérieure d'un feuillet (1), quelques mots écrits par un contemporain de l'auteur, et il a pris soin de les recueillir. Voici comment il les a transcrits : *Henricus, magister Remigii, fecit has glossas.* Mais, n'attribuant pas à sa découverte toute l'importance qu'elle nous semble avoir, M. Cousin a lu cette note avec précipitation. Il n'y a pas, à l'endroit désigné, *Henricus;* il y a *Heiricus.* M. de Rémusat avait supposé que cet Henri mystérieux pouvait bien être le célèbre Heiric d'Auxerre (2). Cette supposition était, on le voit, conforme à la vérité. Nous avons déjà compté Remi parmi les auditeurs d'Heiric. C'est ce que nous avait appris la chronique du moine Adhémar, publiée par Mabillon (3) : *Heiricus Remigium et Hubaldum calvum, monachos, hæredes philosophiæ reliquisse traditur.* La note du manuscrit de Saint-Germain vient confirmer ce témoignage traditionnel : *Heiricus, magister Remigii, fecit has glossas;* « Heiric, « maître de Remi, a fait ces gloses. » Mais de quelles gloses veut-on parler? L'indication que nous venons de reproduire se trouve au *verso* du deuxième feuillet des *Dix Catégories*. Si l'on n'a prétendu mettre au compte d'Heiric que la glose sur les *Dix Catégories*, pourquoi n'a-t-on pas consigné cette indication au *recto* du premier feuillet? Il est donc déjà permis de supposer que ces mots *has glossas* s'entendent de toutes les gloses placées dans le volume. Deux autres faits plus concluants

(1) Feuillet 25, verso.
(2) Ch. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 114, note.
(3) *Acta sanct. Ord. sancti Bened.*, t. V, p. 325.

viennent à l'appui de cette conjecture. Le premier de ces faits est la ressemblance, nous pourrions dire l'identité graphique de la plupart des notes placées à la marge de la *Dialectique*, de l'*Hermeneia*, des *Dix Catégories* et de l'*Isagoge* (1) ; le second est la parfaite conformité des opinions exprimées dans ces notes. Lorsqu'il s'agit de rechercher l'auteur de quelque opuscule anonyme du moyen âge, c'est le plus souvent sur des indices fort équivoques que se forme l'opinion des bibliographes les plus scrupuleux. Ici nous avons ce qu'ils appellent des preuves.

Nous tenons donc comme suffisamment prouvé que toutes les gloses du nº 1108 de Saint-Germain appartiennent à notre moine d'Auxerre, Heiric, maître de Remi. Les premières de ces gloses se trouvent à la marge de l'*Interprétation,* traduite par Boëce. Elles ne se poursuivent pas au delà de la première page et sont dépourvues d'intérêt. Viennent ensuite des notes beaucoup plus étendues sur la *Dialectique* attribuée à saint Augustin ; mais, comme nous l'avons dit, cet ouvrage est très-mal nommé, et les difficultés qu'il donne à résoudre sont bien plutôt grammaticales que logiques : aussi la glose nous offre-t-elle peu de phrases dignes d'être ici reproduites. Nous n'en citerons qu'une. A la marge de son poëme sur la vie de saint Germain, Heiric a mis, on l'a vu, tout un fragment du traité de Jean Scot

(1) Quelques notes sont écrites avec plus de fermeté et avec une encre plus noire que les autres. Mais cette différence ne se rencontre pas seulement dans la glose sur les *Dix Catégories;* nous la remarquons aussi dans la glose sur l'*Isagoge,* et elle n'a pas assez frappé M. Cousin pour qu'il en ait tenu compte. Si, toutefois, il faut considérer ces notes comme n'étant pas toutes du même auteur, il restera démontré, par la collation des écritures, que les notes primitives qui se lisent à la marge des différents textes sont les unes et les autres de la même main.

sur la *Division de la nature :* nous trouvons un autre fragment du même ouvrage, dont l'origine est un peu plus dissimulée, parmi les gloses de la *Dialectique : Deus est quod neque elementum est, neque corpus, neque animal, neque sensus, neque intellectus, neque aliquid quod ex his capi potest; et dicitur* Deus *a græco, quod est* Theos, *conversa* T *in* D. Θεός *autem est a verbo* theo, *id est* curro. *Inde est : velociter currit.* Ce qui nous conduit à faire remarquer que, parmi les gloses d'Heiric, il y a beaucoup d'autres phrases littéralement copiées dans ces deux ouvrages de Jean Scot, le traité *De la Division* et le commentaire sur Martianus Capella (1). Heiric, qui avait ces deux ouvrages entre les mains, en tirait surtout des définitions, des étymologies. Ayant rencontré quelques mots grecs à la marge du poëme sur la vie de saint Germain, de Launoy s'est persuadé qu'Heiric savait le grec. Il ne le savait pas. La plupart de ses étymologies grecques lui viennent de Jean Scot; quand il ose en proposer quelques-unes de son invention, celles-ci trahissent son ignorance (2). Heiric connaît donc Jean Scot et le cite comme un maître ; cependant il ne reproduit pas sa doctrine, ainsi que nous allons le montrer.

La glose qui a pour objet l'*Isagoge* de Porphyre a été lue par M. Cousin, qui en a publié divers extraits. Nous ferons, pour notre part, quelques emprunts à la glose sur les *Dix Catégories,* que M. Cousin nous paraît avoir jugée trop sévèrement (3).

On y rencontre d'abord une curieuse remarque sur l'ensemble de l'ouvrage. Il porte ce titre : *Categoriæ*

(1) *Notices et extr. des manusc.*, t. XX, IIe part., p. 10.
(2) *Ibid.*, p. 9.
(3) Une partie des mêmes gloses sur les *Dix Catégories* se trouve dans le n° 1334 de Saint-Germain.

Aristotelis ab Augustino de græco in latinum mutatæ. Ce qui prouve, comme nous l'avons dit, qu'on ne connaissait pas au xe siècle les *Catégories* d'Aristote, puisque l'on prenait pour une traduction littérale l'opuscule attribué à saint Augustin. Il paraît cependant que notre moine d'Auxerre ne partageait pas à cet égard l'erreur commune. Une de ses premières gloses est ainsi conçue : « Aristote, le plus éminent et le plus subtil des « philosophes de la Grèce, a le premier composé ces « *Catégories*, que dans la suite saint Augustin a traduites « du grec en latin... Mais saint Augustin ne les a pas « traduites mot à mot ; il en a reproduit le sens : il a « pris à tâche d'éclaircir lui-même ce qu'Aristote avait « dit en des termes obscurs, et d'abréger ce qu'il avait « trop développé. Ce livre serait donc mieux appelé Exposition des Catégories que *Catégories* (1). » Heiric n'a pas entre les mains le texte d'Aristote pour comparer l'un et l'autre ouvrage ; mais une lecture attentive du traité sur les *Dix Catégories* avait pu l'instruire de ce qu'il n'était permis à personne d'ignorer. En effet, l'auteur de cet ouvrage allègue souvent l'autorité d'Aristote ; ce qui prouve déjà qu'il ne le traduit pas. Il ajoute qu'Aristote s'est expliqué sur certaines questions en des termes d'une insuffisance notoire et qu'il discutera, pour sa part, les mêmes questions avec plus d'étendue (2). Enfin il déclare expressément que son ouvrage n'est pas une

(1) Fol. 24, recto. « Aristoteles præcellens et acutissimus Græcorum « fuit philosophus, qui primus has Categorias composuit, quas postea « beatus Augustinus de græco in latinum transtulit... Transtulit ipse « beatus Augustinus has Categorias, non quidem verbum e verbo, sed « sensum e sensu ; unde ea quæ ipse Aristoteles obscure dixerat iste ex « suo manifestare studuit ; ea vero quæ nimis dilataverat adbreviare « curavit. Ideo Kategoriarum potius Expositiones quam *Kategoriæ* possunt dici. »

(2) Cap. II.

version, mais une compilation faite à l'usage des apprentis philosophes (1).

Heiric commente d'abord les vers d'Alcuin, qui, dans la plupart des anciens exemplaires, servent de prologue à l'ouvrage, et, rencontrant dans un vers le mot *natura*, il l'interprète ainsi : « Tout ce qui est, visible ou invi-« sible, sensible ou intelligible, créant ou créé, s'appelle « une nature. *Natura* est donc un terme général qui sert « à désigner toutes les choses, et celles qui sont et « celles qui ne sont pas. Celles-là sont dites n'être pas, « qui ne peuvent être ni senties ni comprises : elles sont, « mais elles sont de telle sorte qu'elles surpassent et « notre faculté de sentir et notre faculté de penser. « Dieu est une nature, parce qu'il fait naître tout ce qui « est, et toute créature est une nature parce qu'elle est « née (2). » Cette interprétation, tirée de Jean Scot, ne nous apprend pas le sentiment d'Heiric sur les questions de Porphyre ; nous avons cru toutefois devoir la transcrire, comme nous faisant connaître les sens divers dans lesquels peut s'employer un des mots les plus obscurs de la terminologie scolastique. On retiendra cette définition de l'être et du non-être. Dans les catégories de l'être et du non-être se placent toutes les substances ; les substances corporelles, dont les sens mesurent, ou dont l'esprit conçoit la limite, et les substances spirituelles dont l'esprit lui-même ne sait rien, si ce n'est qu'elles

(1) Cap. IX.

(2) Fol. 24, recto. « Quicquid est, sive visibile, sive invisibile, sensi-« bile seu intelligibile, creans seu creatum, natura dicitur. Ergo gene-« rale nomen est *natura* omnium rerum et earum quæ sunt et earum « quæ non sunt. Illæ autem non esse dicuntur quæ nec sentiri nec intel-« ligi possunt : non quod non sint, sed quod ita sint quod omnem cogi-« tationem corporis et mentis transcendant. Deus itaque natura dicitur « quod cuncta nasci faciat. Omnis creatura natura vocatur eo quod « nascatur. »

sont. Ainsi le mot *nature* exprime en scolastique quelque chose de moins déterminé que le mot *être*. Ce langage n'est pas, assurément, celui de la philosophie moderne.

Mais hâtons-nous d'interroger notre docteur sur le problème des genres et des espèces. Nous avons entendu tout à l'heure Jean Scot attribuer la perfection de l'être à tous les degrés métaphysiques et définir les catégories des essences universellement déterminées. Cette opinion n'est pas celle d'Heiric. Il ne s'exprime pas toujours clairement; il a trop lu Jean Scot, et cet homme supérieur lui commande trop de respect et de déférence : de là vient qu'il reproduit souvent ses définitions, peut-être sans les bien comprendre. Ainsi le voyons-nous écrire sur une de ses marges que l'être en général est l'être essentiellement simple, qu'il est créé premièrement par Dieu, sans aucun mélange de matière, et qu'il n'est pas, en conséquence, soumis à la loi des transformations accidentelles (1); ce qui est encore un emprunt fait à Jean Scot. Mais c'est un emprunt dont Heiric n'apprécie pas la portée, puisqu'il va bientôt, sur la même question autrement présentée, s'exprimer en des termes différents. Toutes les

(1) Sur ces mots du texte, *Et quum in permanente*, il fait la glose suivante : « In permanente usia, id est quæ permanet dum mutantur ejus « accidentia. Sed melius permanentem usiam illam debemus attendere « quæ simpliciter ab esse vero, id est Deo, venit. Illud enim esse quod « ita ab esse, id est Deo, venit, sine corruptione durat et est semper. « Quicquid enim essentialiter simplex creatum est perpetuo simpliciter « perseverat, atque immutabile secundum sui essentiam manet, ut est « animal, vel elementa simplicia : illud vero quod ex quatuor elementis « est compactum perit et mutatur, nec permanet. Ergo permanentem « usiam ad illud esse retulit quod simplex creatum est et non ex parti- « bus, atque ideo simpliciter manet. Unde corporaliter resolvuntur quæ « ex quatuor elementis constant; ipsa tamen elementa, quia simplex « esse habent, nullo modo resolvuntur, sed ad τὸ πᾶν, id est ad omne, « revertuntur; terra videlicet ad terram, vel ignis ad ignem, et cetera. » (Fol. 26, verso.)

catégories, dit-il avec Aristote, avec Boëce, avec le faux Augustin, toutes les catégories convergent à la substance, et la substance n'est pas un tout universel ; elle est le tout intégral de chacun des êtres numérables : aucun des prédicaments n'a l'être en soi. On connaît la définition du lieu donnée par Jean Scot. Heiric en propose une autre. « La notion du lieu vient, dit-il, de l'observa-« tion des corps, mais il ne faut aucunement croire que « le lieu soit lui-même un corps. Le lieu est l'espace « qu'un corps occupe, remplit, en largeur, en longueur, « en hauteur (1). » Le lieu est la limite des corps, des substances : *locus est circumscriptio corporis* (2) ; mais il n'est pas corporel. Ainsi des autres prédicaments ; ils sont des manières d'être générales de tout être, et rien autre chose ; isolés de leurs sujets, ils ne persistent pas, si ce n'est au sein de leur cause, dans la pensée de Dieu. Des prédicaments allons aux prédicables. Jean Scot a dédaigné de s'en occuper ; mais nous verrons bientôt un des oracles de l'école réaliste, saint Anselme de Cantorbéry, assimiler les prédicables à des natures, et transformer, par exemple, en autant de choses tous les noms généraux qui se rapportent à la catégorie de la qualité. Heiric proteste à l'avance contre cet égarement de l'esprit de système. « Si, dit-il, quelqu'un dit le blanc et le noir abso-« lument, sans nommer la substance particulièrement « déterminée où se trouve soit le noir, soit le blanc, il « ne désigne pas une chose positive ; pour désigner cette

(1) Fol. 35, verso. « Locus in corpore quidem percipitur, *sed corpus* « *ipse esse minime credendum* : est ergo locus spatium quod quodlibet « corpus in sua latitudine, longitudine, altitudine tenere aut occupare « valet. Hoc autem spatium, sicut nec longitudo, aut latitudo, extendi « aut contrahi minime potest, sed in sua natura propria vi integrum et « inviolatum permanet. »

(2) *Ibid.*

« chose, il faut dire : Cet homme, ce cheval blanc, ou « noir (1). » Son langage n'est pas moins net en ce qui concerne les genres et les espèces. Sur cette phrase des *Dix Catégories : Quæcumquè prædicari de animali possunt, eadem et de homine*, Heiric fait la réflexion suivante : « Quelqu'un pourrait contredire cette assertion, car le « genre se dit de l'animal et l'animal est un genre, « tandis que le genre ne se dit pas de l'homme ; en « effet, l'homme n'est pas genre, mais espèce. Donc, « pourrait-on répondre : on ne saurait dire de l'homme « tout ce qui se dit de l'animal. Nous allons au-devant « de cette objection, en faisant remarquer que le genre « ne se dit pas de l'animal selon la réalité, *secundum* « *rem*, mais que ce mot *genre* est le nom désignatif de « l'animal, dont on se sert pour exprimer qu'*animal* « se dit de plusieurs différents en espèce. En effet, puis-« qu'on dit de tel ou de tel animal que c'est une substance « animée et sensible, il n'y a pas de rapport entre la « manière d'être de l'animal et celle du genre. De même « l'espèce se dit de l'homme, non pas selon le sens ab-« solu de ce mot *espèce*, mais pour désigner plusieurs « différents en nombre (2). » Ainsi ni le genre, ni l'es-

(1) « Si quis dixerit album et nigrum absolute, sine propria et certa « substantia in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, « nisi dicat albus homo, vel equus, aut niger. » (Fol. 28, verso.)

(2) « Posset aliquis dicere non esse hoc verum, nam de animali præ-« dicatur genus, est enim animal genus, non autem prædicatur genus de « homine ; neque enim homo genus, sed species : ac per hoc, inquit, non « possunt prædicari de homine quæcumque prædicantur de animali. Sed « huic occurrimus dicentes genus non prædicari secundum rem (id est « substantiam), sed designativum nomen esse animalis, quo designatur « animal de generibus specie differentibus dici. Namque neque rationem « animalis potest habere genus, cum dicitur animal est substantia ani-« mata et sensibilis ; similiter nec species dicitur de homine secundum id « quod significat, sed juxta illud quod de numero differentibus prædi-« catur. » (Fol. 27, recto.)

pèce, pris absolument, ne sont des choses ; ce sont des mots, par lesquels on distingue ce qui appartient à la définition de l'homme, de l'animal. Et non-seulement, au rapport d'Heiric, le sujet du genre indéterminé n'est pas autre que celui du genre déterminé, mais le genre déterminé n'est lui-même qu'un terme désignatif, c'est-à-dire un qualificatif employé substantivement pour exprimer ce qui se dit de plusieurs sujets différents en espèce ; et de même l'espèce n'est pas autre chose que ce qui se dit de plusieurs sujets différents en nombre. D'où il suit que plus on s'éloigne de l'être en général, plus on se rapproche de l'être vrai, de la vraie substance. Cette explication donnée, Heiric se demande enfin ce qui peut se dire réellement, *juxta rem ipsam*, de l'animal, de l'homme, de l'individu, et il répond : Cicéron, l'homme, l'animal, sont réels, mais ils ne le sont qu'étant unis dans un même sujet. C'est en ces termes que doit s'énoncer, au IXe siècle, un interprète, même éclairé, de la doctrine péripatéticienne. Heiric est nominaliste, et l'est naïvement. Comme il est loin de soupçonner qu'il y ait matière à procès dans les mots dont Aristote et son abréviateur se sont servis pour distinguer la substance vraie de ce qui n'est pas vraiment la substance, il fait sa profession de foi philosophique avec autant de simplicité que de sécurité. Les écarts de Jean Scot ont pu lui faire apprécier où mène le réalisme, et, quelle que soit sa vénération pour un tel maître, il s'en éloigne à temps, il se sépare d'une école où l'on confond l'intelligible et le sensible, les noms et les choses, jusqu'à tout identifier, même le monde et Dieu.

Quand donc nous n'aurions rencontré que cette déclaration dans la glose d'Heiric sur les *Dix Catégories*, nous n'aurions pas perdu notre peine. Mais cette déclaration

a besoin d'être encore expliquée. Quel est, en effet, le dernier mot d'Heiric sur la valeur de ces termes : « genre, « espèce ? » A cette question il fait d'abord cette réponse, qui, dans l'état de la controverse, peut être jugée d'une suffisante précision : « Comme les noms particuliers « sont innombrables, et comme il n'est pas en la puis- « sance de l'intellect, de la mémoire, de les retenir « tous, l'espèce les embrasse tous en bloc, et en fait un « premier degré, fort étendu, qui comprend l'homme, « le cheval, le lion et toutes les espèces semblables. « Mais comme ces espèces sont elles-mêmes innombra- « bles, insaisissables (qui peut, en effet, se flatter de « connaître toutes les espèces de l'animal ?), on a fait « ensuite un degré plus étroit, le *genre :* animal, plante « ou pierre. Enfin ces genres, réunis sous un seul nom, « ont fait un troisième degré, plus restreint, plus étroit « encore, puisqu'il n'y a qu'un seul nom pour le dési- « gner, le nom d'*être* (1). » Cela même est d'une précision tellement nominaliste, qu'il convient d'interroger encore notre docteur et de lui demander s'il croit, ainsi qu'il paraît le croire, que les universaux, genre, espèce, sont de purs vocables, ou bien si ces vocables conventionnels représentent, à son avis, sinon des natures, du moins des manières d'être réelles de toute nature, de

(1) Fol. 24, verso. « Sciendum autem quia propria nomina primum « sunt innumerabilia, ad quæ cognoscenda intellectus nullus seu memo- « ria sufficit : hæc ergo omnia coartata species comprehendit et facit pri- « mum gradum, qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem, et « species hujusmodi omnes continet. Sed quia hæc rursus erant innume- « rabilia et incomprehensibilia (quis enim potest omnes species animalis « cognoscere ?), alter factus est gradus angustior, jamque constat in *ge-* « *nere*, quod est animal, surculus et lapis. Iterum etiam hæc genera, in « unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum jam et « angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constat, quod est « *usia.* »

toute substance. Il répond : « Il y a trois objets qui sont « la matière et la fin de tout colloque et de toute contes- « tation : les choses, les pensées et les mots; les choses, « que nous percevons par la raison et discernons par « l'intelligence; les pensées, au moyen desquelles nous « connaissons les choses elles-mêmes; les mots, par « lesquels nous exprimons ce que l'intelligence a conçu. « Outre ces trois objets, il y en a un quatrième qui est « le signe des mots; ce sont les lettres... L'intelligence « conçoit la chose, les mots expriment la pensée, les « lettres signifient les mots. De ces quatre objets, deux « sont naturels, les choses et les pensées; deux sont « d'invention humaine, les mots et les lettres... En « d'autres termes, toutes les questions découlent de trois « sources, de ce qui est, de ce qui est perçu, de ce qui est « dit (1). » C'est la doctrine de Boëce ; c'est la doctrine de Raban, à qui ces explications dernières sont presque littéralement empruntées (2). Les mots signifiant, il le reconnaît, des pensées, des pensées recueillies de l'observation des choses, Heiric se prononce à l'avance con-

(1) « Tria sunt quibus omnis collocutio disputatioque perficitur : res, « intellectus et voces. Res sunt quas animi ratione percipimus intellec- « tuque discernimus : intellectus vero quo ipsas res addiscimus : voces « quibus quod intellectu capimus significamus. Præter hæc autem tria « est aliud quiddam quod significat voces : hæ sunt litteræ... Rem conci- « pit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litteræ signifi- « cant. Rursus horum quatuor duo sunt naturalia, id est res et intellec- « tus; duo secundum positionem hominum, hoc est voces et litteræ... Ex « tribus fontibus omnes profluunt quæstiones, aut ex his quæ sunt, aut « ab his quæ percipiuntur, aut de his quæ dicuntur. » (Fol. 25 du volume, verso.) Faisons remarquer incidemment que voici un théologien, un saint docteur, auquel il ne semble pas que le langage et les signes du langage aient été révélés par Dieu aux premiers hommes. Condillac lui-même n'a pas osé faire emploi de ces termes énergiques, *secundum positionem hominum;* il a eu recours à une fiction, pour demeurer en paix avec Warburton et les orthodoxes.

(2) *Notices et extr. des Manuscrits*, t. XX, IIe part., p. 25.

tre la thèse *meræ voces*, *flatus vocis,* qui sera, comme nous le verrons, imputée au chanoine Roscelin. Distinguant donc ce qui est, en effet, conventionnel de ce qui est, il le dit, naturel, c'est-à-dire nécessaire, et plaçant les idées dans cet ordre, les mots dans l'autre, Heiric nous informe ainsi qu'il veut être inscrit au nombre des conceptualistes, en la compagnie de Raban-Maur.

Que l'on veuille bien maintenant relire les passages extraits par M. Cousin de la glose sur l'*Introduction* de Porphyre. On y trouvera que les genres et les espèces ne possèdent hors des choses sensibles aucun des attributs de l'existence; qu'ils existent toutefois dans les choses, comme des modes inhérents de toute substance déterminée, mais qu'au dernier mot tel ou tel genre pris en soi doit être rigoureusement défini par la science « une con-« ception formée de la ressemblance de plusieurs espè-« ces comparées entre elles : *genus est cogitatio collecta ex* « *singularum similitudine partium* (1). » C'est évidemment toute la doctrine de la glose sur les *Dix Catégories*. Nous reconnaissons d'ailleurs que cette glose n'a pas l'importance de celle que M. Cousin nous a fait connaître. Les trois questions de Porphyre sont, en effet, traitées, dans les notes reproduites par M. Cousin, avec plus d'étendue et plus de résolution. Mais nous nous inquiétons peu d'apprécier la valeur comparative des deux gloses; ce qui nous intéresse bien davantage, c'est la conformité des opinions énoncées dans l'une et dans l'autre. Cet accord prouve, en effet, joint à d'autres preuves, qu'elles sont l'une et l'autre du même auteur.

Ici doit se placer un docteur dont le nom est inconnu, qui commenta Marianus Capella plutôt en grammairien

(1) *Introd. aux ouvr. inédits d'Abélard,* p. 81, 85.

qu'en philosophe, mais à qui toutefois la philosophie ne fut pas étrangère. Ses notes, dont nous avons découvert une copie très-incomplète dans le numéro 1110 de Saint-Germain (1), ont été lues et citées par Remi (2). Comme on y rencontre beaucoup de mots grecs, on peut supposer qu'il était Irlandais; cependant sa doctrine philosophique n'est pas le réalisme intempérant de Jean Scot; c'est plutôt un nominalisme discret. S'il évite, en effet, les occasions de se prononcer sur les questions les plus embarrassantes, il n'hésite pas toutefois à condamner, dans le système de Platon, la thèse des exemplaires éternels. C'est à propos de l'accident que cette condamnation très-formelle est par lui prononcée. Il n'est pas douteux que l'accident proprement dit vient s'unir à la substance individuelle. Mais avant que cette union soit opérée, où se trouve l'accident? Cicéron est orateur, rhéteur; voilà l'accident uni. Mais avant de s'unir à Cicéron, ou de se produire en lui, la rhétorique n'était-elle pas une substance? Tous les philosophes qui raisonnent selon leur raison répondent que cette question est frivole. Aristote, à la tête de son parti, proclame que l'accident n'est rien hors de la substance première; Simplicius, commentant la *Physique*, établit de même que les accidents ne peuvent être séparés du suppôt substantiel; c'est aussi l'opinion de Porphyre, et Boëce ne s'exprime pas autrement : *Omne accidens in subjecto est, et substantiam subjectum habet omne accidens.* Platon, ou plutôt les plus téméraires de ses disciples ont seuls conçu les accidents de l'être comme autant de formes réelles et séparées. Notre anonyme leur répond : « L'accident est ce qui advient à la

(1) *Notices et extr. des Manuscrits*, t. XX, IIe part., p. 5.
(2) *Ibid.*, p. 15, 20.

« substance, puis l'abandonne. Si donc il advient, d'où « vient-il, et, quand il disparaît, où va-t-il? Quelques-uns « répondent à cette question : quand il vient il ne vient « pas d'un autre, et il ne va pas dans un autre quand il « s'éloigne. Mais comment cela peut-il être ainsi, l'acci- « dent ne pouvant subsister par lui-même, séparé de « toute substance? La rhétorique, si elle est un acci- « dent, est nécessairement en quelque substance : si donc « avant de venir en Cicéron, par exemple, elle était « nécessairement en quelque autre, il faut rechercher en « qui elle était... A cela nous pouvons répondre : il y « a certains accidents qui non-seulement peuvent acci- « dentellement advenir à d'autres substances, mais qui « sont encore par eux-mêmes, au titre de substants. Si « donc la rhétorique n'est pas seulement l'accident de « Cicéron, et si elle est encore par elle-même quel- « que substance, n'est-il pas probable que, lorsqu'elle « vient, elle vient d'elle-même, et que, lorsqu'elle s'éloi- « gne, elle retourne en elle-même? Cependant comme « un art quelconque, bien qu'il soit doué d'une certaine « nature particulière, ne peut être en lui-même, mais doit « avoir nécessairement pour sujet une substance déter- « minée, aucun art ne peut ni venir de lui-même puisqu'il « n'est pas par lui-même, ni retourner vers lui-même « puisqu'il va toujours en quelque autre. Il faut donc « autrement et mieux se rendre compte de cela. » Voici maintenant la solution du problème, telle que la présente notre théologien philosophe : « Tout art naturel a été « mis, engendré dans la nature humaine; c'est pourquoi « tous les hommes possèdent naturellement les arts « naturels. Mais depuis que, par le péché du premier « homme, la notion des arts s'est obscurcie dans les « âmes, désormais plongées dans une profonde igno-

« rance, apprendre n'est pas autre chose que rappeler « en présence de la pensée ces mêmes arts déposés « dans les profondeurs de la mémoire... Quand donc la « rhétorique se manifeste chez quelque homme, elle ne « vient pas d'ailleurs que de lui-même, c'est-à-dire de « sa mémoire... (1). » Ainsi notre docteur refuse de souscrire à la thèse de ces idées, de ces formes, qui sont dites subsister par elles-mêmes en quelque région mystérieuse. L'homme est l'unique sujet des idées. De plus elles ne sont pas à l'égard de ce sujet quelque chose d'adventice; elles sont nées avec lui. L'effort que la pensée de l'homme fait pour connaître est un effort qu'elle fait pour se souvenir. Cet essai de conciliation entre la doctrine pythagoricienne de la réminiscence et le dogme chrétien de la déchéance originelle nous a paru digne d'attention. Est-il original? Il ne l'est pas sans doute : cependant notre docteur ne reproduit pas ici, comme on pourrait le croire, quelque opinion empruntée au plus ingénieux, au plus accrédité des pères latins, à saint Augustin. En effet, saint Augustin impute à Platon comme une grave erreur la doctrine de la réminiscence et la combat avec des arguments péripatéticiens (2). Cette doctrine n'aura pas, durant le moyen âge, des partisans nombreux. Au XII[e] siècle Adhélard de Bath s'efforcera de la remettre en honneur; mais il n'y réussira pas. Qui pouvait-il persuader, Aristote et saint Augustin s'unissant pour le contredire?

Nous ne devions pas omettre l'auteur de cette glose; cependant il ne doit pas nous arrêter plus longtemps. Il faut parler de Remi, qui fut un maître d'une si grande

(1) *Notices et extr. des Manuscrits*, t. XX, II[e] part., p. 20.
(2) *De Trinitate*, lib. XII, cap. XV.

renommée. Ayant pris l'habit monastique à Saint-Germain d'Auxerre, Remi fit ses études dans cette abbaye sous la discipline d'Heiric, dont plus tard il occupa la chaire. Plus tard il fut appelé dans la ville de Reims, où il forma de nombreux disciples, entre autres Abbon de Fleury. Il vint enfin enseigner à Paris. Paris, la future « nourrice des études, » comme l'appelle Pétrarque, ou, pour citer un de nos poëtes, Eustache Deschamps,

..... La cité sur toutes couronnée,
Fontaine et puits de sens et de clergie ;

Paris qui devait exercer un jour sur l'Europe entière la plus légitime et la plus glorieuse des dictatures, celle de l'enseignement, déjà Paris possédait plusieurs écoles. Quelques historiens veulent que Charlemagne ait institué dans cette ville son école du Palais (1). Suivant d'autres, cet honneur appartient à la grande cité du VIII[e] siècle, Aix-la-Chapelle. L'avis du plus grand nombre est que l'école du Palais n'eut pas de siége fixe, et que les professeurs de cette école, faisant partie du cortége impérial, accompagnaient ordinairement l'empereur dans toutes les villes où tantôt ses affaires, tantôt ses caprices l'engageaient à résider quelque temps. N'est-il pas, du moins, prouvé que, dès le IX[e] siècle, Paris était le siége de cette école privilégiée? Dans une lettre écrite par le pape Nicolas I[er] à Charles le Chauve, au sujet des erreurs de Jean Scot, on lit : *Dilectioni vestræ... mandamus, quatenus apostolatui nostro prædictum Joannem repræsentari faciatis, aut certe* Parisius, *in studio cujus capitalis jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis* (2). Mais il y a des éditions de cette lettre où le mot

(1) *Biographie générale*, art. *Remi*.
(2) Du Boulay, *Hist. univers. Paris.*, t. I, p. 184.

Parisius ne se trouve pas (1) ; on suppose donc qu'il a été ajouté. On tient néanmoins qu'il y avait dès lors à Paris trois écoles très-fréquentées : celle de la cathédrale, celle de Sainte-Geneviève (2), celle de Saint-Germain-des-Prés (3), et il paraît vraisemblable que Remi professa dans une de ces trois écoles. Cependant de Launoy n'ose pas l'affirmer et les auteurs de l'*Histoire littéraire* en doutent. Quoi qu'il en soit, c'est bien à Paris qu'Odon de Cluny vint l'entendre.

Dans les divers écrits qui nous ont été conservés sous le nom de Remi, le théologien et le philosophe ne se confondent pas, mais ils se ressemblent. Il ne traite pas à la fois, comme Jean Scot, de la philosophie et de la religion, mais sa religion et sa philosophie ont le même dédain pour le réel, le même culte pour l'idéal. Une de ses paraphrases théologiques, que l'on intitule *Enarrationes in Psalmos,* a longtemps joui d'une grande faveur ; plusieurs fois Abélard lui-même l'a citée (4), quoiqu'il ait admis peu de docteurs modernes au nombre de ses autorités. Nous avons lu cette paraphrase avec intérêt. On n'en retient rien, car elle n'enseigne rien ; mais on y rencontre plus d'un trait d'éloquence, parti d'un cœur vraiment ému, ému dans le silence, dans les ténèbres, par la contemplation attentive de ces principes des choses que l'esprit conçoit au-dessus de la nature : « J'ai « résolu, dit Remi, de faire une enquête sur mon Dieu, « car il ne me suffit pas de croire en lui, je veux encore « voir de lui quelque chose. Je sens qu'il y a quelque

(1) M. Léon Maître, *Ecoles épisc. et monast. de l'Occident,* p. 45.
(2) *Histoire de sainte Geneviève,* mss. de la biblioth. Ste-Geneviève, p. 575.
(3) *Hist. litt. de la Fr.,* t. VI, p. 33.
(4) Abélard, *Sic et non,* p. 89 et 110.

« chose au delà de mon âme. Si mon âme demeurait en « elle-même sans s'élever au-dessus d'elle, elle ne ver- « rait qu'elle : il faut qu'au-dessus d'elle mon âme attei- « gne Dieu (1). » Voilà le théologien. Ce n'est pas un glossateur naïf, ce n'est pas non plus un raisonneur subtil; c'est un mystique. Il nous reste à parler du philosophe.

Le biographe d'Odon, le moine Jean, nous donne sur l'enseignement philosophique de Remi quelques détails précis : il lisait, dit-il, et commentait la dialectique exposée par saint Augustin à son fils Adéodat (c'est-à-dire le livre des *Dix Catégories*) et le traité des sept arts libéraux de Martianus Capella (2). On a conservé ses gloses sur Priscien (3), sur Donat et sur le traité de *Noces* de Capella; mais celles qu'il avait sans doute écrites, selon l'usage, sur le traité des *Dix Catégories* paraissent aujourd'hui perdues (4). Nous ne pouvons donc

(1) « Constitui quærere de Deo meo, ut non solum crederem sed etiam « de illo aliquid viderem. Sentio aliquid esse ultra animam meam : si « enim in se remaneret, non effusa super se, non videret nisi se; supra « ipsam autem attingendus Deus est; supra animam est domus Dei, ad « quam ut ascendat effundit se supra se. » (*Enarrationes* in Psalm. XLI; *Biblioth. max. Patr.*, edit. Lugdun., t. XVI, p. 1126.)

(2) Voir nos *Singularités hist. et litt.*, p. 142.

(3) M. Ch. Thurot, *Notices et extr. des Manusc.*, t. XXII, IIe part., p. 8.

(4) Nous avons eu un instant l'espoir de retrouver un traité personnel de Remi sur les sept arts. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* désignent, en effet, deux manuscrits de la bibliothèque du Roi comme renfermant un commentaire de Remi sur la grammaire de Donat; ils ajoutent que dans un de ces manuscrits, sous le n° 5304, on lit, à la suite du commentaire sur Donat, un traité de Remi sur les arts libéraux, et ils distinguent ce traité d'une glose manuscrite du même Remi sur l'ouvrage de Martianus Capella. Mais cette distinction est une erreur. On ne trouve aujourd'hui dans l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale qu'un seul manuscrit du commentaire de Remi sur Donat. Inscrit autrefois sous le n° 4007, ce manuscrit porte aujourd'hui le n° 712. C'est un recueil. Au feuillet 47 commencent les additions de Remi à la

rechercher quelle fut son opinion sur la question des espèces et des genres ailleurs que dans les passages de sa glose sur Martianus Capella où il est traité du second des arts, la dialectique.

Voici d'abord le titre exact de cette glose : *Commentum magistri Remigii super librum Martiani Capellæ de Nuptiis Mercurii et Philologiæ, et super septem artes liberales ejusdem.* Ajoutons que la glose particulière sur la dialectique s'étend du feuillet 38 au feuillet 54. Seize feuillets, c'est beaucoup plus qu'il n'en est besoin pour faire une profession de foi philosophique. Nous ne rencontrons pourtant, dans ce long chapitre, que des renseignements incomplets sur l'opinion de Remi. Mais, quels qu'ils soient, ils nous intéressent. Martianus Capella avait défini le genre « l'union de plusieurs formes sous « un seul nom, » *multarum formarum per unum nomen complexio.* C'est, on le voit, la définition nominaliste. Jean Scot y a substitué celle-ci : « Le genre est « l'unité substantielle de plusieurs formes, » *genus est multarum formarum substantialis unitas* (1). Ayant sous les yeux le texte de Capella et la glose de Jean Scot, Remi paraît hésiter et il écrit : *genus est complexio, id est adlectio et comprehensio multarum formarum.* Assurément le mot *complexio,* quand il est expliqué par celui d'*adlectio*, peut s'entendre au figuré, c'est-à-dire au

grammaire de Donat et elles finissent au feuillet 56. Nous n'y trouvons rien que la définition des parties du discours. Quant à l'ancien 5304, aujourd'hui 8674, il ne contient ni le commentaire sur Donat, ni quelque traité de Remi sur les arts libéraux ; il contient simplement sa glose sur les *Noces* de Martianus Capella, qui est encore dans les nos 7596 A, 8675 et 8786 du fonds latin, et dans le no 1110 du fonds de Saint-Germain. Terminons cette note en mentionnant deux autres manuscrits du commentaire sur Donat : l'un dans le no 292 du Supplément latin, l'autre dans le no 20 des Feuillants.

(1) *Notices et extr. des Manuscr.*, t. XX, IIe part., p. 17.

sens nominaliste. Cependant, Remi n'a pu retrancher au texte de Capella ces trois autres mots très-importants, *per unum nomen,* sans avoir l'intention de considérer le genre comme l'union réelle de plusieurs formes. Ainsi l'on peut déjà supposer que dans l'opinion de Remi, comme dans celle de Jean Scot, le genre est la substance même des espèces. Mais nous allons bientôt avoir sur ce point des explications plus sincères. Remi fait remarquer que, suivant l'auteur des *Dix Catégories,* la forme n'est pas proprement l'espèce, puisqu'on dit encore du genre qu'il est une forme. Non sans doute, ajoute-t-il, l'espèce n'est pas la forme proprement dite, mais l'espèce et le genre sont des formes : ainsi le genre, l'espèce adviennent à un sujet commun, l'être premier, universel, l'être unique, dont ils divisent le tout en des parts plus ou moins étendues. Ayant fait cette déclaration, Remi n'a plus rien à cacher et ne cache plus rien. C'est un réaliste outré. Heiric n'est plus son maître ; il retourne à Jean Scot et reproduit servilement, mot pour mot, toutes les définitions que Jean Scot a données du genre, de l'espèce, de la substance, dans son commentaire sur Martianus Capella. Les genres, les espèces ne sont pas seulement, dans la nature, des manières d'être inséparables des individus ; ce sont des choses, que contient la substance universelle, qui existent en elle et par elle, et qui ont pour office de distribuer aux individus la part d'être qui les fait subsister.

Sur l'universel *ante rem*, c'est-à-dire sur les idées divines, le langage de Remi n'est pas moins réaliste : « Le « monde éternel et intellectuel est, dit-il, cette cause « primordiale que Platon appelle l'idée, qui toujours « fut dans l'entendement divin. A la ressemblance de « ce monde a été formé notre monde visible. » Le réa-

lisme de Remi va même sur ce chapitre beaucoup plus loin. Il imagine, en effet, que cette idée, cette cause avait dans l'entendement divin, avant toute création, la forme d'une sphère. Ainsi les idées divines ne sont pas seulement, selon Remi, les formes éternelles des choses. Cette définition trop vague ne lui suffit pas; il ajoute qu'elles subsistent dans un lieu comme des choses informées, et que l'ensemble de ces choses a lui-même sa forme propre, qui est la forme sphérique (1). Il est assurément difficile de matérialiser davantage une pure abstraction.

Tels sont les renseignements que nous fournissent nos manuscrits sur la doctrine de Remi d'Auxerre. Ils sont, nous l'avons dit, incomplets; mais sur quelques points ils sont très-précis, puisqu'ils nous montrent, vers la fin du IXe siècle, un autre régent de philosophie désavouant le principe fondamental de l'*Organon*, pour définir l'essence l'unique suppôt de toutes les natures, qui les contient et les absorbe toutes dans sa mystérieuse unité. Or, Remi nous étant désigné comme le premier docteur qui ait professé la dialectique dans les écoles de Paris, c'est donc le réalisme qui fut le premier enseignement distribué dans ces écoles. Nous nous arrêtons ici : le IXe siècle finit, le Xe commence, et le débat scolastique va, pendant quelque temps, se porter sur des questions nouvelles.

(1) N° 1110 de Saint-Germain, fol. 16. « *Celatam sphæram*. Hactenus « descripsit (Martianus) mundum visibilem. Nunc descripturus est invi- « sibilem et intellectualem mundum. Est autem mundus æternus et intel- « lectualis illa videlicet primordialis causa quæ in mente Dei semper fuit, « quam Plato ideam vocat ; ad cujus similitudinem mundus iste visibilis « formatus est. Per *sphæram* vult intelligi mundum invisibilem, qui in « mente Dei latebat antequam iste visibilis per varias perduceretur cau- « sas; quem mundum, id est invisibilem, philosophi vocant ideas, id est « formas. »

Nous n'avons pas à joindre au chapitre qu'on vient de lire un long épilogue. On a sans doute déjà remarqué que Tennemann, imposant un nom à la première période de l'enseignement scolastique, l'a mal définie « l'âge de « l'aveugle réalisme. » Des philosophes de cet âge Tennemann ne connaissait que Jean Scot, Hildebert et saint Anselme. Aux noms de ces promoteurs fervents du réalisme nous avons ajouté celui de Remi d'Auxerre, et nous en ajouterons d'autres ; mais, en même temps, nous avons prouvé que les réalistes étaient loin d'exercer, même au IXe siècle, cet empire absolu que Tennemann leur attribue ; et, avant d'introduire en scène l'audacieux chanoine de Compiègne, nous signalerons encore, au sein de l'école, plus d'un nominaliste déclaré.

CHAPITRE X.

Gerbert, Bérenger.

Le cardinal César Baronius commence par ces mots l'histoire ecclésiastique du x[e] siècle : *Novum inchoatur sæculum, quod sui asperitate ac boni sterilitate ferreum, malique exundantis difformitate plombeum, atque inopia scriptorum appellari consuevit obscurum* (1). Tel est le fâcheux renom du x[e] siècle. Les causes de cette subite décadence sont diverses, et ce serait un long récit que celui des lamentables événements dont le cardinal Baronius réveille en nous le souvenir. Partout la guerre, la guerre civile et la guerre étrangère : les rois, les comtes armés les uns contre les autres, tant au nord qu'au midi de la Gaule, et les Normands, maîtres de tous les fleuves, assiégeant, brûlant les plus florissantes cités. Pour repousser l'ennemi du dedans, du dehors, qui n'a pas ceint le glaive? Les évêques marchent à la tête des milices. Il n'y a plus de moines dans les monastères; ils sont tous dans les camps. Un poëte contemporain dit : « L'ordre belliqueux des moines (2). » A la suite de ces tumultes, de ces combats, de ces dévastations, la farouche misère. Les mœurs redeviennent tout à fait barbares. Combien il sera difficile de remettre en honneur cette

(1) Baronii *Annales eccl.*, ad ann. 900.
(2) Adalberonis *Carmen.* (*Recueil des hist. de Fr.*, t. X, p. 67, v. 157.)

maxime, que l'Eglise abhorre le sang! Dans les dernières années du XIIe siècle, à Paris même, les curés se rendaient encore aux autels avec un poignard à la ceinture, une pique à la main, et avec une escorte de clercs armés comme eux (1). Tel est le relâchement de toute discipline, que les « clercs ribaulds » sont devenus assez nombreux pour former dans l'Eglise une espèce d'ordre; on l'appelle l'ordre de Golias, et les évêques, impuissants à le supprimer, osent simplement prescrire que les clercs de cet ordre seront distingués des autres par une tonsure différente (2). Combien de temps les occupations préférées des clercs les plus canoniquement tonsurés seront-elles les jeux de hasard, les festins et les danses! Combien de décrets seront promulgués avant que les évêques eux-mêmes abolissent la coutume de danser dans les églises, dans les cimetières (3)! Assurément nous ne voulons pas attribuer au Xe siècle toute la responsabilité de ces détestables mœurs; mais il n'est douteux pour aucun historien que les grands désastres de ce siècle n'aient eu pour effet immédiat de rendre l'avantage à la barbarie, par une recrudescence manifeste de ces deux vices, la débauche et la cruauté.

En ce malheureux temps la piété la plus ardente est la plus sombre. Offensée de voir la chair prendre tant de licences, elle veut interdire à l'esprit tout ce qui peut le

(1) « Prohibemus districte ne sacerdotes cultellum portent cum cus-« pide, nec clerici eorum. » (*Constitut. synod.* Odonis, episc. Paris., dans les *Conciles* d'Hardouin, t. VI, col. 1945.)

(2) Parmi les constitutions publiées par Gauthier, archevêque de Sens, on lit, art. 13 : « Statuimus quod clerici ribaldi, maxime qui vulgo dicun-« tur de familia Goliæ, per episcopos, archidiaconos, officiales et decanos « christianitatis tonderi præcipiantur, vel etiam radi, ita quod eis non « remaneat tonsura clericalis; ita tamen quod sine periculo et scandalo « ista fiant. » (Labbe, *Concil.*, t. IX, col. 578.)

(3) *Concilia* Harduini, t. VI, col. 1943, 1945, 2018.

charmer. Tous les plaisirs sont des plaisirs coupables. L'âme n'a qu'à gémir, et de cette occupation rien ne doit la distraire. C'est pourquoi désormais la vive piété condamne absolument l'étude des lettres profanes. Né dans une des plus nobles maisons de la Gaule, Hérivée avait d'abord reçu l'éducation virile d'un futur chevalier. Plus tard, s'étant senti du goût pour les arts libéraux, il avait fréquenté les écoles; mais, plus tard encore, ayant reconnu que les arts n'étaient propres qu'à former des cœurs rebelles à la loi divine, Hérivée avait fui le monde et s'était fait religieux (1), et les chanoines de Saint-Martin de Tours, honorant comme il convenait sa vertu modeste, l'avaient choisi pour leur trésorier. Cette simple histoire, qu'un chroniqueur nous raconte sous le nom d'Hérivée, n'est-ce pas l'histoire de beaucoup d'autres écoliers? Les cloîtres sont pleins de ces fugitifs. Dans la même abbaye de Saint-Martin, vers le même temps, se trouvait un jeune religieux d'une naissance non moins illustre, qu'on a depuis appelé saint Odon. Si grave et si pieux que fût ce jeune homme, il lisait habituellement Virgile. Un songe l'avertit de renoncer à cette dangereuse lecture. Ayant vu dans un rêve un vase aux splendides dehors dans lequel s'agitaient d'épouvantables reptiles, il dut interpréter ainsi cette vision opportune : le beau vase ce sont les beaux vers du poëte; les serpents, dont la morsure empoisonne, ce sont ses doctrines, ses sentiments profanes. Quelque temps après, Odon vint à Paris et fut un des auditeurs les plus assidus de Remi d'Auxerre. Ayant été doué par la nature du noble désir de connaître, il demandera successivement à tous les maîtres ce qu'ils peuvent enseigner de toutes

(1) Radulf. Glaber, *Chron.*, lib. III, cap. IV. (*Recueil des Hist. de Fr.*, t. X, p. 30.)

les sciences, et, vers la fin de sa vie, la grande renommée de sa doctrine le fera choisir pour abbé par les moines studieux de Cluny. Cependant il n'a voulu rien retenir des leçons de Remi citant Platon, Aristote, Jean Scot, les philosophes. L'étude qu'il a faite de leur philosophie l'en a détourné. Dans ses livres, qui nous offrent les sincères confessions de sa pensée, on ne saurait signaler un seul mot qui n'appartienne pas à la langue des pères. Aucun théologien ne s'est montré plus scrupuleux, aucun moraliste plus dur pour lui-même et pour les autres. C'est un moine, chef de moines, pour qui vivre c'est croire, prier, gémir, et faire gémir quiconque est sous sa loi.

Si l'étude de la dialectique ne fut jamais complétement abandonnée dans les grandes écoles, cette science fut dès lors considérée comme suspecte par ceux mêmes qui la cultivèrent avec le plus de zèle. De ce nombre furent Reinhard, scolastique du monastère de Saint-Burchard, qui interpréta, dit-on, les *Catégories* d'Aristote (1), Poppo, de Fulde, qui commenta la *Consolation* de Boëce, et le grammairien Gunzo, très-savant homme, très-riche en manuscrits de toute sorte, qui comprit le désaccord de Platon et d'Aristote sur la manière d'être des universaux, mais n'osa se déclarer ni pour l'un ni pour l'autre, professant un égal respect pour ces deux maîtres d'une égale autorité (2). On a plus de renseignements touchant le moine Abbon, de Fleuri-sur-Loire. Les témoignages recueillis sur « cet abbé d'une haute philosophie (3), » par Brucker

(1) Joann. Trithemius, *Chronic. Hirsaug*, anno 934.

(2) « Aristoteli genus, speciem, differentiam, proprium et accidens « subsistere denegavit (Minerva), quæ Platoni subsistentia persuasit. « Aristoteli an Platoni magis credendum putatis? Magna est utriusque « auctoritas, quatenus vix audeat quis alterum alteri dignitate præ- « ferre. » (*Epistola* Gunzonis, dans Martène, *Ampliss. collectio*, t. I, p. 305.)

(3) Brucker, *Hist. crit.*, t. III, p. 641.

et par Rivet (1), nous le font connaître comme le plus célèbre des maîtres de son temps. Il fut tué tenant d'une main ses tablettes, de l'autre son style, et l'on raconte que, pour honorer ce grand docteur, Dieu fit sur sa tombe un grand nombre de miracles. Mais comme ce fut plutôt un astronome qu'un philosophe, ce qui a été conservé de ses écrits n'a pour nous aucun intérêt (2). On compte encore au nombre des érudits qui cultivèrent avec succès la dialectique, pendant les premières années du xe siècle, Bruno, de Cologne, Ratbod, évêque de Trèves, et Ratgaire, évêque de Vérone, sur lesquels il faut consulter Jean de Tritenheim et Mabillon; mais il reste à découvrir quelque traité philosophique qui puisse leur être légitimement attribué (3). Nous ne pouvons passer aussi rapidement sur Gerbert, d'Aurillac, l'illustre modérateur de l'école de Reims, qui, dans les dernières années de sa vie, porta la tiare sous le nom de Silvestre II.

Bzovius fait descendre Gerbert d'un roi des Arvernes, qu'il nomme Bituitus. Il ajoute que ce Bituitus était de race latine et que sa famille s'appelait à Rome la *gens Cæsia* (4). Il fut un temps où l'on aimait croire à ces fables : il nous plaît mieux aujourd'hui de rapporter, d'après toutes les histoires authentiques, que Gerbet était né vers le milieu du xe siècle, dans une famille obscure et pauvre des environs d'Aurillac. Elevé, dit-on, dans l'abbaye de Saint-Gérauld, il suivit, jeune encore, à Barcelone, un comte d'Urgel, qui était venu faire un pèlerinage en Auvergne. De Barcelone Gerbert se fit-il

(1) *Hist. litt.*, t. VII, p. 159 et suiv.
(2) Brucker, *Hist. crit.*, t. III, p. 643.
(3) *Archives des missions scientifiques*, t. IV, p. 103, 104.— Rad. Glaber, *Chronic.*, lib. III, cap. III.
(4) Olleris, *Vie de Gerbert*, p. 17.

conduire à Cordoue, la brillante capitale de l'Espagne musulmane ? On le suppose ; mais cette supposition ne paraît pas fondée. Si, du moins, il avait fait à Cordoue un séjour prolongé, et s'il y avait appris assez d'arabe pour suivre des cours ou lire des livres, il serait revenu d'Espagne bien plus savant encore. On doit plutôt croire qu'il eut commerce à Barcelone, à Saragosse, avec quelques juifs. Trois années après, en 970, il faisait un voyage à Rome. L'Italie était alors plus barbare que la Gaule elle-même, plus dépourvue de savants, de lettrés. Ayant donc appris qu'il était venu dans la capitale du monde chrétien un étranger sachant la musique et l'astronomie, le pape fut curieux de le voir, et, l'ayant vu, de le retenir. Après avoir étonné Rome par son prodigieux savoir, Gerbert fut présenté par le pape à l'empereur Othon I[er], qui voulut aussi l'avoir quelque temps à sa cour. Alors Gerbert quitta l'Italie. Comme il joignait à un rare savoir un caractère d'une fermeté peu commune, le don naturel du commandement, de l'audace et de grandes facilités pour l'intrigue, il était déjà devenu, même à la cour d'Othon, un personnage considérable, quand, en l'année 972, il revint en France et s'établit à Reims (1).

L'école de Reims, autrefois si fréquentée, était alors presque déserte. Chargé d'y restaurer les études, Gerbert se mit à l'œuvre avec un zèle qui fut heureusement approuvé par l'archevêque Adalbéron. Suivant la méthode consacrée, il commença ses leçons par la grammaire et la dialectique. Pour ce qui concerne la dialectique, il exposa d'abord l'*Introduction* de Porphyre, puis les *Catégories* et l'*Interprétation* d'Aristote, les *Topiques* de Cicéron

(1) Olleris, *Vie de Gerbert*, p. 18-22.

annotés par Boëce, enfin les petits traités de Boëce sur les syllogismes, les définitions et les divisions. Pour enseigner le troisième art, la rhétorique, il lut et commenta Virgile, Stace, Térence, Juvénal, Perse, Horace et Lucain. Il fit ensuite des cours d'arithmétique, de musique, d'astronomie, de géométrie et de physique. Tel fut son programme d'études. Un de ses disciples, l'historien Richer, a pris soin de nous le faire connaître. C'est, on le voit, l'ancien programme de Raban et d'Heiric; mais, pour la dialectique et pour la rhétorique, on les enseigne maintenant en lisant des livres inconnus aux premiers régents de nos écoles; en effet, l'antique version des *Catégories* d'Aristote a été retrouvée, et Gerbert n'interroge plus le barbare Capella, ni sur les arts, ni sur les sciences. On s'accorde à dire que ses leçons à l'école de Reims eurent le plus grand succès. Il y a longtemps conservé la renommée d'un docteur universel.

Nous devons donc beaucoup regretter de n'avoir pas des informations plus complètes sur sa doctrine philosophique. Tout ce que nous en savons se trouve dans un seul opuscule, dont voici le titre : *De rationali et ratione uti*. Bernard Pez l'avait publié d'après un texte beaucoup trop défectueux (1); M. Olleris vient de nous le rendre savamment corrigé (2). Avant ces corrections, les auteurs de l'*Histoire littéraire* l'avaient estimé d'une importance médiocre (3), et cette opinion a été partagée par M. Cousin (4). Nous l'avions lu toutefois avec attention, et nous venons de le relire avec plus de fruit. Voici

(1) *Thesaurus noviss. Anecdot.*, t. I, part. II, p. 149. C'est par inadvertance que M. Rousselot cite comme deux ouvrages différents la lettre de Gerbert à l'empereur et le traité publié par B. Pez.

(2) *Œuvres de Gerbert*, p. 297.

(3) *Hist. litt.*, t. VI, p. 584.

(4) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 80.

ce dont il s'agit. Au début de ses *Catégories,* Aristote établit que la substance première est l'individu, tandis que l'espèce et le genre sont des substances secondes, et que les substances secondes ont dans les substances premières leur fondement substantiel. Mais on lit, d'autre part, dans l'*Isagoge* de Porphyre, que, toute différence ayant son prédicat dans la différence la plus prochaine, *faire usage de la raison* a pour fondement la *différence rationnelle;* ce qui semble contraire à l'opinion d'Aristote, la différence rationnelle paraissant être plus générale, et, partant, moins voisine de la substance première, que *faire usage de la raison.* Cette difficulté, qui avait, au rapport de Gerbert, fort embarrassé les docteurs admis dans la familiarité de l'empereur, doit être regardée comme puérile. Pour mettre d'accord le principe posé dans les *Catégories* et l'observation faite par l'auteur de l'*Introduction*, il suffit de rappeler que Porphyre, au chapitre de la différence, l'a définie ce qui constitue l'espèce, εἰδοποιός, l'espèce essentiellement inhérente à toute substance, et que ces termes λόγῳ χρῆσθαι, *ratione uti*, s'emploient ici pour désigner non la différence spécifique, mais une différence accidentelle. Or, l'accident, suivant la doctrine d'Aristote et de Porphyre, est adhérent au sujet, se dit du sujet, mais il n'est jamais pris comme sujet. C'est donc à bon droit que Porphyre se sert de ces termes : « La qualité de raisonnable étant « la différence, se servir de la raison est, en tant que « différence, l'attribut de cette qualité. » Ainsi, nous l'accordons volontiers à M. Cousin, la question ici posée est bien simple. Ce qui l'est moins, c'est le traité spécial que Gerbert a composé pour la résoudre.

Voici comment argumentent, suivant Gerbert, les philosophes auxquels il ne convient pas que *faire usage de la*

raison soit pris comme attribut de la qualité de *raisonnable* : Ces termes, *ratione uti*, signifient, disent-ils, le concours de l'acte et de la puissance, tandis que la différence rationnelle représente seulement la puissance. Donc, bien que la puissance soit antérieure à l'acte, on ne peut dire que *faire usage de la raison* ait pour prédicat, en puissance et en acte, la différence rationnelle. En d'autres termes, si nous comprenons bien cet obscur syllogisme, la raison, comme puissance, précède l'acte qui consiste à se servir de la raison, mais elle ne le contient pas ; elle n'est donc pas le prédicat de ce qui est l'acte uni à la puissance (1). Mais Gerbert va répondre aux prétendus contradicteurs de Porphyre. Il faut, leur dit-il, distinguer, avec Aristote, ce qui est nécessaire de ce qui est simplement possible. Ce qui est nécessaire est toujours en acte ; ce qui est possible ne se manifeste en acte qu'après avoir été en puissance. Les actes non nécessaires sont eux-mêmes de deux sortes. Il y en a qui procèdent occasionnellement de la puissance : quand Cicéron s'assoit, il exerce un acte, et cet acte vient de la puissance que Cicéron a de s'asseoir. Il y a d'autres actes qui ne sont pas accidentellement, mais essentiellement dans le sujet ; l'acte de brûler, par exemple, est inséparable de la substance qui est le feu. « C'est là ce que « cette substance a de commun avec les substances d'en « haut, les substances célestes; » elle s'en distingue, toutefois, en ce que celles-ci sont éternellement nécessaires, inaltérables, tandis que, si l'acte de brûler est uni

(1) Voici le texte : « Quod si *ratione uti* actus cum potestate est, « *rationale* autem sola potestas, sublata sola potestate, quæ natura prior « est, actus cum potestate esse non potest. Non igitur quod natura pos- « terius est de eo prædicabitur quod natura prius est. Est autem natura « prius potestas, posterius actus : non igitur secundum potestatem et « actum prædicabitur *ratione uti* de *rationali*. » (Cap. III.)

nécessairement à cette flamme qui m'éclaire, cette flamme peut et doit bientôt cesser d'être (1). Arrivant enfin, après de longs circuits, à la question proposée, Gerbert énonce sa conclusion : « La différence rationnelle est, « dit-il, un de ces principes éternels, nécessaires, qui ne « perdent jamais leur substance. Les différences sub- « stantielles elles-mêmes, ainsi que les espèces et les « genres, sont douées d'une essence permanente. Les « unes sont les formes des choses, ou, pour ainsi parler, « les formes des formes ; les autres sont des actes ; les « autres sont certaines puissances. Ainsi la différence « rationnelle, considérée comme étant au nombre des « intelligibles, est nécessairement en acte. En effet, elle « n'est pas alors cette puissance qui peut devenir ou ne « pas devenir actuelle ; elle est en cet état un principe « permanent, immuable, nécessaire. Mais comme ces « intelligibles, quand ils se joignent aux choses corrup- « tibles, s'altèrent au contact des corps, le résultat de « cette altération est de les faire retourner à l'état de « puissances qui peuvent devenir des actes. En effet, la « différence rationnelle, ou, pour parler plus en général, « les genres, les espèces, les différences, les accidents, « sont diversement considérés, soit dans les intellectibles, « soit dans les intelligibles, soit dans les choses naturel- « les... Donc la différence rationnelle peut être diverse- « ment considérée, soit dans l'idée éternelle de l'homme,

(1) « Ut quoniam ignis calet, antequam ipse ignis esset nulla calendi « necessitas præcessit ; sed quoniam ejus substantia fuit, calere non de- « stitit, id est actum calendi non deseruit ; quod sibi cum supernis et « cœlestibus substantiis commune est. Distat vero quod illa superna in « necessaria specie sunt, eorumque substantia cum sit incorruptibilis, « non solum actum nunquam deseruerunt, sed etiam ipsa non perimun- « tur. Ignis vero, cum sit in specie non necessaria, actum quidem, quous- « que subsistit, non deserit..., sed actum simul cum substantia perdit. » (Cap. VII.)

« soit dans les intellectibles, soit dans les intelligibles, « soit dans l'homme terrestre. Là-haut, sont les formes, « actes éternels ; ici, l'acte ne se produit que par une « détermination éventuelle de la puissance. Cicéron « étant un homme, et l'homme étant raisonnable, on « dit que Cicéron est raisonnable parce qu'il peut faire « usage de sa raison... Donc la différence rationnelle « étant inhérente à la substance chez Cicéron, ou chez « l'homme, mais faire usage de la raison étant acciden- « tel, *ratione uti* est l'attribut de *rationale*, comme « l'accident est l'attribut de son sujet (1). »

Ne juge-t-on pas maintenant, comme nous, que le bref traité de Gerbert était digne d'être connu ? L'auteur de ce traité cite plusieurs fois les *Catégories* d'Aristote, dont il avait sous les yeux, soit une traduction, soit le texte grec (2), et il se donne pour disciple soumis de ce

(1) « Video rationalem differentiam in sempiternis et necessariis esse « et quorum substantia nunquam esse desinat. Substantiales quoque « differentiæ, itemque species et genera, semper sunt. Alia sunt quidem « rerum formæ, vel, ut ita dixerim, formæ formarum ; alia sunt catus ; « alia sunt quædam potestates. Est igitur rationale, dum est in intel- « ligibilibus, sub necessaria specie actus, ubi non est ea potestas quæ « possit utrumlibet, sed ea quæ sit fixa, immobilis et necessaria. Sed « quoniam hæc intelligibilia, dum se corruptibilibus applicant, tactu « corporum variantur, transeunt hæc omnia rursus ad eam potestatem « quæ possit pervenire ad actum. Aliter enim rationale, vel, ut univer- « salius dicamus, aliter genera et species, differentiæ et accidentia in « intellectibilibus considerantur, aliter in intelligibilibus, aliter in natu- « ralibus... Rationale ergo aliter in sempiterna specie hominis conside- « ratur, sive in intellectibilibus, sive intelligibilibus, aliter in naturali- « bus. Ibi formæ, vel actus sempiterni sunt ; hic potestas, quæ ad actum « provenire possit, ut quoniam Cicero homo est, homo vero rationalis, « dicitur Cicero rationalis, quod ratione uti possit... Ergo quia rationalis « differentia substantialiter inest Ciceroni, vel homini, ratione autem uti « accidentaliter, merito *ratione uti* prædicatur de *rationali*, tanquam « accidens de subjecto. » (Cap. II.)

(2) Gerbert avait gouverné l'abbaye de Bobbio, sur la Trebbia, dans les états Sardes, et dans le catalogue des manuscrits de ce monastère,

philosophe ; cependant, si son argumentation est diffuse, s'il développe longuement, surabondamment, ce qu'il pouvait dire en quelques mots, c'est pour essayer de mettre d'accord les *Catégories* et le *Timée*, quand il ne veut paraître jaloux que de concilier Aristote et Porphyre. Cet essai d'éclectisme nous semble curieux. Nous n'avons pu sans doute exposer avec toute la clarté désirable ce qui est fort obscur dans le traité de Gerbert, et ce qui ne l'était pas moins, vraisemblablement, dans son esprit ; nous croyons toutefois que cette rapide analyse d'un opuscule auquel les historiens de la philosophie n'ont jamais accordé qu'une mention dédaigneuse, ne sera pas jugée dépourvue d'intérêt. Il fallait bien que quelqu'un vînt alors manifester cette tendance éclectique, puisque l'opposition du platonisme et du péripatétisme avait été signalée, et puisque l'une et l'autre doctrine avait déjà rencontré des sectateurs plus ou moins éclairés. Ce fut Gerbert qui prétendit, au xe siècle, opérer ce rapprochement entre les deux écoles à jamais rivales. Mais faisons remarquer que Gerbert, connaissant encore moins Platon qu'Aristote, ne pouvait être vraiment éclectique. Alors, en effet, qu'il croyait prendre une voie moyenne entre l'un et l'autre maître, il ne faisait que suivre les vestiges des platoniciens les plus enthousiastes. Ne trouve-t-on pas résolûment énoncée, dans les phrases de son traité que nous avons reproduites, la thèse des universaux *ante rem*, séparés de l'intelligence divine? Il le dit, il croit aux intelligibles éternellement substantiels, aux formes des formes, actes permanents, ayant pour lieu mal circonscrit l'espace que traverse la rai-

publié par Muratori (*Antiq. Ital.*, t. III, fol. 818); on en trouve un du xe siècle qui contient le texte grec des *Catégories*. (M. Amable Jourdain. *Recherches critiques*, p. 315.)

son de l'homme lorsqu'elle prétend s'élever vers Dieu. Nous devons donc, en définitive, compter cet étrange interprète des *Catégories* au nombre des réalistes déclarés.

Suppose-t-on que, n'ayant laissé comme témoignage de la doctrine aucun traité de métaphysique, Gerbert n'a jamais eu la prétention d'être un métaphysicien, et qu'il n'a reproduit, dans les phrases citées, la thèse des exemplaires éternels que pour en tirer, sous la responsabilité de Platon ou du faux Denys, quelque argument favorable à une démonstration de pure logique? Cette supposition nous paraîtrait peu fondée. A l'école de Reims Gerbert a formé de nombreux disciples, parmi lesquels on nomme Fulbert de Chartres, Herbert Bernelinus, Leutheric, et le fastueux, le perfide, le turbulent Adalbéron, futur évêque de Laon. On regrette de n'avoir pas tous leurs écrits; mais il nous reste, du moins, un poëme curieux d'Adalbéron où nous lisons: « Les habiles philosophes n'expliquent pas la raison « finale de la nature. Selon quelques-uns, le principe « de tout est le feu; selon d'autres, la nature n'est pas « autre chose que la souveraine volonté de Dieu. En « effet, la nature de Dieu, c'est Dieu lui-même; mais il « n'en est pas ainsi de l'homme. Si Dieu existe véritablement, il est immuable : ne pas changer, ne pas « cesser d'être ce qu'il est, voilà la nature de Dieu. « Mais, pour ce qui regarde les êtres créés, chacun d'eux, « au moment où il naît, reçoit sa nature. De ceux qui « s'unissent aux corps quelques-uns sont sensibles; « quelques-uns ne le sont pas. Ceux-ci changent quand « le corps vient à changer, ils périssent quand il périt, « ils demeurent tant qu'il demeure. Ceux-là s'unissent « aux substances incorporelles, et ils ne périssent jamais

« parce qu'ils ne sont pas associés à des corps (1). » Cette cosmologie n'est-elle pas celle de Gerbert? Ces êtres créés, qui s'unissent à des substances incorporelles pour devenir comme elles, par elles, impérissables, ce sont peut-être les anges; mais ces substances incorporelles, antérieures aux anges eux-mêmes, et dont la genèse n'est point expliquée parce qu'elle ne peut l'être, ne sont-ce pas clairement ces principes permanents de Gerbert, ces intelligibles doués d'une essence immuable, qui subsistent et résident dans une région moyenne entre l'homme et Dieu? Adalbéron ajoute: « Ce que je « viens de dire, je l'ai appris; je parle en me souvenant. » Il se souvient, pensons-nous, des leçons de Gerbert, son maître. Ainsi nous paraît-il démontré que la thèse des universaux *ante rem* est un point de doctrine et non pas un simple argument, dans le seul écrit de Gerbert où il soit question de philosophie.

Cette thèse pouvait le conduire loin. Avant même que saint Thomas la condamne, elle sera jugée plus d'une fois hérétique, ou, du moins, suspecte d'hérésie. Mais Gerbert se fit d'abord tellement admirer, et, dans la suite, tellement redouter, que personne n'osa produire contre lui, de son vivant, des soupçons injurieux. Le scolastique rémois fut plus tard abbé de Bobbio, archevêque de Reims, de Ravenne, et enfin pape. Assurément il ne se serait pas élevé si haut s'il avait été moins ambitieux, moins vaillant et moins habile; mais il ne faut pas hésiter à reconnaître que la grande renommée de son savoir fut le premier et le principal instrument de sa grande fortune. Nul ne s'y trompa quand, dans les siècles suivants, on fit sa légende. D'abord on se demanda

(1) Adalberonis *Carmen*, dans le *Recueil des Histor. de France*, t. X, v. 322-335.

comment il était devenu si savant, et, quand on eut trouvé la raison de son incomparable science, on s'expliqua facilement comment le pauvre moine d'Aurillac avait été conduit de l'humble case de ses pères sur le trône glorieux de Pierre et de Grégoire. Sa légende, la voici. Ayant appris dans les Gaules tout ce qu'il pouvait apprendre de maîtres ignorants, il se rendit en Espagne et séjourna deux années dans ce pays des grands philosophes et des impurs nécromans. Par les uns et par les autres il se fit instruire, et, quand il posséda tous leurs secrets, il les quitta furtivement, ayant séduit la fille et dérobé les livres d'un de ses hôtes. Guidé par les constellations célestes, le nécroman volé suivit quelque temps les traces du fugitif ; mais celui-ci, profitant des avis que lui communiquaient les mêmes étoiles, déconcerta d'abord les recherches du nécroman, en se cachant durant toute une nuit sous la voûte d'un pont, sans toucher ni la terre ni l'eau; puis, pour échapper plus sûrement à toutes les poursuites, il appela le diable à son aide, et le diable, l'étant venu trouver, le transporta sur ses ailes au-dessus de la mer, formant déjà le dessein d'établir quelque jour, par une horrible fraude, un de ses abominables suppôts dans la chaire vénérée du prince des apôtres. Voilà ce que nous racontent de bonne foi Guillaume de Malmesbury, Albéric de Trois-Fontaines et Vincent de Beauvais.

On commençait à calomnier le savoir de Gerbert quelques années après sa mort. Ce grand docteur, qui fut un grand pape, a donc failli mourir sur le bûcher pour avoir eu commerce avec le diable. Ainsi toujours, selon son caprice, la fortune exalte ou déprime les hommes supérieurs. Combien, du temps même de Gerbert, combien d'autres lettrés furent envoyés au supplice, innocents ou

coupables comme lui ! Pouvons-nous ne pas nommer le grammairien Vilgard, dont Raoul Glaber raconte si grossièrement la touchante histoire ? Admirateur passionné de Virgile, d'Horace, de Juvénal, Vilgard trouvait, disait-il, dans leurs écrits toutes les maximes dont l'ensemble compose le code des mœurs, et professait, en conséquence, qu'il faut attentivement lire les grands poëtes et bien vivre en se réglant sur leurs leçons. Il paraît, chose plus singulière, qu'il amena par ses discours un grand nombre de gens à partager sa passion pour les poëtes ; mais, dit le chroniqueur, les partisans de cette doctrine contagieuse furent impitoyablement poursuivis et périrent tous par le fer ou par le feu, quand Pierre, évêque de Ravenne, eut découvert et démontré que des démons avaient pris pour les séduire la forme de Juvénal, de Virgile et d'Horace (1). Si des poëtes étaient si mal notés, quelle devait être la renommée des philosophes profanes ! Il est certain qu'on n'avait pas à leur demander le chemin qui conduit au salut. C'est pourquoi Baudry de Bourgeuil, s'adressant à Frodon, scolastique d'Angers, pouvait le railler ainsi de perdre son temps en leur compagnie :

> Frodo, quid prodest te nosse profunda librorum,
> Nocte dieque tuus tritus Aristoteles (2) ?

Mais toute la science de ces philosophes n'était pas simplement inutile, disaient des gens plus graves que Baudry, qui se croyaient plus prudents ; aussi la condamnaient-ils surtout comme très-dangereuse. On connaît ce mot de Tertullien : « Les philosophes sont les

(1) Radulphus Glaber, *Chronic.*, lib. II, cap. XII.
(2) Dans le recueil de Du Chesne, *Hist. Franc. scriptor.*, t. IV, p. 259.

« patriarches des hérétiques. » Quand finira le XIe siècle, ce mot dur et vrai sera dans toutes les bouches. De l'une à l'autre frontière de la Gaule chrétienne retentira dans toutes les chaires ce cri de désespoir : Les hérétiques sont venus, et ils ont profané le sanctuaire ; ils sont venus, et ils ont combattu, ils ont ébranlé la foi des simples avec les subtilités d'une science impie ! Et, ces cris entendus, tout un peuple fou de terreur dira : Que les saints évêques, que les ouvriers du Christ se hâtent de plonger la hache dans les flancs de l'arbre qui a produit ces fruits mortels ! Voici la cause de ce tumulte, de ces alarmes. Après Gerbert, après Vilgard, après l'iconoclaste Leuthard, du canton de Châlons, à qui sa réputation de piété, de sagesse, fit de si nombreux prosélytes (1), après les hérétiques d'Orléans, détracteurs du Christ et de sa mère, adorateurs trop zélés du Saint-Esprit (2), le scolastique Bérenger est venu proposer ses doutes sur la présence réelle, inquiéter les consciences et mettre sérieusement en péril un des mystères de la religion.

Que l'on interroge les pères avec bonne foi ; on apprendra d'eux qu'ils ont différé d'avis sur la valeur des espèces eucharistiques. Les controversistes protestants ont fait de grands efforts pour anéantir les témoignages fournis en faveur de la présence réelle par les docteurs des premiers siècles ; mais tout le savoir d'Aubertin, tout l'esprit de Claude ont échoué dans cette entreprise. Arnauld et les autres catholiques qu'ils ont eus pour interlocuteurs ont été, d'autre part, fort empêchés de prouver que la doctrine du concile de Trente sur la transformation des espèces avait été de tout temps con-

(1) Radulphus Glaber, *Chronic.*, lib. II, cap. II.
(2) *Recueil des Histor. de Fr.*, t. X, p. 537-539.

fessée par les illustres interprètes de la lettre sacrée (1). Combien ce fait est remarquable ! Le premier de tous les pères qui s'exprime sur la présence réelle en des termes non suspects d'hétérodoxie, saint Justin, est aussi le premier des philosophes qui ait adopté la croyance chrétienne. Et dans quelle école a-t-il pris ses grades ? Tous les historiens ecclésiastiques nous disent qu'il sortait de l'école de Platon. Or, Platon avait dit : Tout ce qui est conçu par l'intelligence existe réellement hors d'elle-même, et, si les sens ne l'attestent pas, c'est que les sens sont imparfaits. Retenant cette maxime de son commerce avec les platoniciens, saint Justin vient enseigner à l'Eglise que toute formule sacramentelle contient une vérité dogmatique, et que toute vérité dogmatique correspond nécessairement à une réalité présente, quel que soit le témoignage des sens (2). Qui se récrie le premier contre ce réalisme intempérant ? C'est un disciple d'Ammonius Saccas, un éclectique, saint Clément d'Alexandrie. Platon, dit-il, a distingué le monde intelligible du monde sensible ; prenons garde de les confondre. C'est

(1) Cette remarque a été faite, du temps même d'Arnauld et de Claude, par ceux de leurs lecteurs qui avaient l'esprit assez libre pour bien apprécier les coups portés par l'un et par l'autre. On lit dans une des meilleures lettres de Saint-Evremond : « Une partie des pères s'est atta-« chée au sens littéral de ces paroles : *Ceci est mon corps*; l'autre les a « prises au sens figuré, dans un pays où l'on parlait presque toujours « par figures. La vérité de ce que je dis se prouve très-clairement par « les livres de M. Arnauld et de M. Claude, où, quand M. Arnauld allègue « un passage de quelque père, tout l'esprit et la dextérité de M. Claude « suffisent à peine pour l'éluder ; et, lorsque ce dernier en cite un autre « avantageux à son opinion, toute la force et la véhémence de M. Arnauld « ne renversent pas l'argument de M. Claude. Cette différence de sen-« timents dans les pères est manifeste ; il ne faut qu'avoir un peu « de sens pour le connaître et un peu de sincérité pour l'avouer. » (Saint-Evremond, Lettre à M. Justel, t. IV des *Œuvres*, édit. de 1740, p. 135.)

(2) Saint Justin, *Seconde apologie*.

aux lieux hauts que s'accomplit la mystérieuse alliance de l'idéal et du réel; nous ne possédons ici-bas que des images, que des symboles de la vérité (1). Mais c'est surtout Tertullien qu'il faut entendre protester avec énergie contre la doctrine de la présence réelle (2). Quel est donc son avis sur l'origine des idées humaines? Il pense, avec Aristote, que, de toutes les méthodes de connaître, la plus sûre est l'expérience, et que les sens sont des témoins qu'il ne faut jamais mépriser (3); il ajoute que l'école d'Alexandrie, infatuée de ses rêveries transcendantales, est l'école du mensonge, et Platon le plus grand des fourbes aux discours desquels la sottise humaine ait jamais applaudi.

Il est donc vrai que l'on peut retrouver, même dans les écrits des pères, la raison philosophique des opinions diverses qu'ils ont professées sur le problème des espèces eucharistiques. Le constater c'est leur faire honneur. Mais laissons de côté les pères, pour apprécier si Tennemann et Voltaire lui-même n'ont pas commis quelque erreur en inscrivant Bérenger au nombre des philosophes (4).

Bérenger avait fait ses premières études à Tours, sa ville natale, au cloître de Saint-Martin, où Gauthier, son oncle, remplissait les fonctions de chantre. Après y avoir passé ses premières années, *renatis dentibus et plenus sanguine, prout jure postulat utraque philosophia* (5), il quitta cette école pour aller étudier à Chartres, sous la discipline de Fulbert. Ancien auditeur de Gerbert à l'école

(1) *Pédagogue*, liv. I, p. 104 de l'édit. de 1629, et dans le livre II, *passim*.

(2) *Adversus Marcionem*, lib. IV, cap. XL.

(3) *De anima*, cap. XVII.

(4) Voltaire, *Essai sur les mœurs*, chap. XLV.

(5) Fransciscus de Roye, *Vita, hær. et pœnit. Berengarii*; 1656, in-4°.

de Reims, Fulbert avait lu les philosophes : nous apprenons de lui qu'il avait dans sa bibliothèque un exemplaire de l'*Introduction* de Porphyre, et qu'il le prêtait volontiers à ses amis (1); mais, s'étant fait cette opinion que toute philosophie prétend expliquer le mystère des œuvres divines, il avait condamné cette prétention arrogante. Quand nous le retrouvons enseignant à l'école de Chartres, c'est un théologien qui raille la raison et contre elle argumente : « Si notre raison, écrit-il à son ami « Adéodat, désire impatiemment s'élever assez haut pour « pénétrer l'inaccessible sanctuaire des secrets divins, « tout à coup repoussée par l'obstacle de sa propre fai- « blesse et contenue par la force dans les limites de son « ignorance, la voilà réduite à ne rien comprendre de ce « qui est au-dessus d'elle, à ne plus même bien juger ce « qui est en elle. C'est pourquoi il est écrit : *Ne cherche pas « ce qui est au-dessus de toi; ne scrute pas la profondeur « des desseins de Dieu*... Qu'ainsi donc la raison humaine, « incapable de se démontrer à elle-même les motifs des « decrets divins, s'abstienne respectueusement de tendre « un regard toujours trompé vers ce qu'elle ne peut com- « prendre; qu'elle renonce à cette folle présomption « d'apprécier les choses invisibles à la mesure des choses « visibles, les choses éternelles à la mesure des choses « périssables; car, tandis qu'elle dispute dans les ténèbres, « heurtant les portes closes et ne voyant rien de ce qui « lui est caché, il arrive que, séduite par ses propres défi- « nitions, elle suit un guide aveugle et va tomber dans le « précipice de l'erreur (2). » Ayant donc reconnu la voie

(1) Fulberti *Epistolæ*, epist. LXXIX. *Biblioth. max. Patr.*, edit. Lugdun., t. XVIII, p. 23.

(2) *Ibid.*, p. 3. « Dum mens nostra ultra se præcipitanter erigere usque « ad inaccessibilem secretorum Dei visionem appetit, infirmitatis suæ

qui conduit à l'erreur, Fulbert la montrait, enseignant à se défier de la raison. Mais Bérenger fut un de ses écoliers les plus indociles. Vainement on lui signalait les dangereuses tromperies de la logique; affectant de négliger et de dédaigner toutes les autres études, il n'avait de goût que pour cet art si mal noté (1). On dit que Fulbert lui répéta souvent qu'il courait à l'abîme. Il lui plaisait d'y courir. Au lieu de s'en tenir à ce qu'il faut simplement croire, déjà Bérenger s'exerçait à recueillir dans les écrits des philosophes des arguments contre la foi des simples. C'est ce qui lui fut rappelé plus tard par un de ses condisciples, devenu l'un de ses plus véhéments adversaires : *Quando in scholis militavimus*, lui dit un jour Lanfranc, de Pavie, *semper contra fidem catholicam auctoritates collegisti* (2). Enfin on raconte que Fulbert, à son lit de mort, déclara que le neveu du chantre Gauthier était un démon envoyé des sombres lieux pour séduire et corrompre les peuples.

Chargé de cette malédiction, Bérenger revint à Tours (3).

« obstaculo reverberata, et intra ignorantiæ suæ angustias coarctata, nec « quod ultra se est valet comprehendere, nec quod intra se est æstimare. « Unde scriptum est : *Altiora te ne quæsieris et profunda consiliorum « ejus ne investigaveris. Posuit*, inquit propheta, *tenebras latibulum « suum.* Has tenebras multi perscrutari incipientes et alia ex aliis asse- « rentes, in crassas et palpabiles errorum tenebras devoluti sunt... Ergo « mens humana, cum divinæ dispositionis causas argumentis per se « discutere non valet, ad hoc quod comprehendere non valet reverenter « erroneæ disputationis oculos claudat, nec invisibilia ex visibilibus, nec « incorruptibilia ex corruptibilibus metiri præsumat, ne, dum cæca dis- « putatione clausa pulsat et operta non videt, propriis definitionibus « captivata et cæcum sensum sequens in erroris præcipitium cadat. »

(1) Guitmundus, *De euchar. verit.*; *Bibl. max. Patr.*, edit. Lugd., t. XVIII.

(2) Henricus de Knygton, *Event. Angliæ*, lib. II, c. v.

(3) Du Boulay, dont le témoignage ne mérite pas toujours une entière confiance, prétend que Bérenger vint professer à Paris après la mort de Fulbert. (*Hist. univ. Paris.*, t. I, p. 404.)

L'église de Saint-Martin l'ayant choisi pour écolâtre, il y professa la philosophie avec le plus grand éclat :

> Tota Latinorum facundia marcida floret,
> Dum Berengario Turoni viguere magistro (1).

Bientôt, on vit toute la jeunesse accourir à ses leçons. On l'écoutait, on l'admirait. Son austère sagesse plaisait à la foule. Jamais, dit-on, ses yeux ne rencontrèrent ceux d'une femme (2). Guitmond nous le représente au milieu de son école, la tète enfouie sous un capuchon, feignant une méditation profonde, et laissant avec art attendre sa parole grave, cadencée, pleine de larmes (3). Nous ne saurions dire si ce portrait est fidèle. Guitmond ajoute que Bérenger, interprétant les saintes Ecritures, attribuait aux mots des « sens nouveaux (4) » : cette accusation doit être fondée. En effet, il se serait vu contraint de rejeter les mots s'il n'avait pu leur trouver un sens raisonnable, étant convaincu, comme il faisait profession de l'être, que la raison vaut plus que la foi : « Nul homme, « dit-il, à moins qu'il ne soit stupidement aveugle, ne « contestera que, dans la recherche de la vérité, la rai-

(1) Baldricus Burg., apud Alex. Natalem, *Dissert. I in Hist. sæculi XI.*

(2) Alberici *Chronicon ;* ad ann. 1050.

(3) Guitmundus, *op. citato*, lib. I.

(4) « Is cum juvenis adhuc in scholis ageret annos, ut aiunt qui tunc « noverant, elatus ingenii levitate, ipsius magistri sensum non adeo cura- « bat, libros insuper artium contemnebat ; sed, cum per se attingere phi- « losophiæ altioris secreta non posset, neque enim homo ita acutus erat, « sed, ut tunc temporis liberales artes intra Gallias pene aboleverant, « novis saltem verborum interpretationibus, quibus etiam nunc nimium « gaudet, singularis scientiæ sibi laudem arrogare et cujusdam excellen- « tiæ gloriam venari, qualitercumque poterat, affectabat. » (Guitmundus, *op. cit.*, lib. I.) Du Boulay reproduit ce passage de Guitmond (*Hist. univ. Paris.*, lib. I, p. 405). On remarquera cette phrase, relative au discrédit dans lequel était tombée l'étude des arts libéraux : « Ut tunc temporis liberales artes intra Gallias pene aboleverant. »

« son est incomparablement le meilleur des guides ; cela « est, en effet, évident. Le propre d'un grand cœur, « *maximi plane cordis*, est de recourir toujours à la dia- « lectique ; y recourir, c'est recourir à la raison, et qui « ne le fait pas renonce à ce qui l'honore le plus, car ce « qui est en lui l'image de Dieu, c'est sa raison (1). » Comme il s'agit ici, Bérenger le dit bien, d'une affaire de cœur ; comme on est d'instinct pour ou contre la raison, pour ou contre le droit de rechercher librement la vérité, de répudier librement le mensonge, il y a lieu de supposer que Bérenger proposa, dès qu'il parut en chaire, quelques-unes de ses explications inusitées, de « ses nouveaux sens » condamnés par Guitmond ; cependant on ne dit pas que l'école de Tours l'ait entendu proposer ses doutes sur la nature des espèces eucharistiques. Appelé plus tard dans l'église d'Angers, nous l'y voyons prendre, en l'année 1030, le titre de « grammairien » dans une charte qui concerne la restauration de l'église Saint-Martin (2). Il fut ensuite trésorier, puis archidiacre dans l'église cathédrale de Saint-Maurice (3), et c'est là, dit-on, qu'il s'exprima, pour la première fois, en des termes malsonnants sur le mystère de l'Eucharistie.

Quels sont ces termes ? Cherchons-les d'abord dans les écrits de ses adversaires. Nous lisons dans une lettre de Pierre le Vénérable : « Voici ce que j'ai entendu dire « à Bérenger, dissertant avec quelques personnes sur le « sacrement de l'autel : Quand, leur dit-il, le corps du « Christ aurait été aussi grand que cette tour, dont « nous contemplons la masse immense, tant de peuples

(1) *De sacra cœna*, p. 100.
(2) Bibl. nationale, Mss., cartons d'Étienne Housseau, t. II, p. 407.
(3) *Gallia christ.*, t. XIV, col. 559, 560.

« en ont déjà mangé que, depuis bien des années, il « n'en resterait plus rien. » Nous comprenons parfaitement ce que Bérenger voulait faire entendre à ses interlocuteurs par cette comparaison grossière. Avec les péripatéticiens de l'école, il disait : Il n'y a de réel que ce qui est substance, et le titre de substance n'appartient, ici-bas du moins, qu'à ce qui peut être perçu par les sens. Or, que perçoivent les sens dans la coupe consacrée? Rien autre chose que le pain et le vin ; donc le pain et le vin sont les seules réalités que contient cette coupe. Mais qu'est-ce alors que le sacrement de l'autel ? C'est, répond Bérenger, un sacrement, c'est-à-dire un divin emblème, et, comme l'a fort bien établi saint Augustin dans son épître à saint Boniface, « si les sacrements « n'avaient pas la similitude des choses dont ils sont « les sacrements, ils ne seraient aucunement des sacre- « ments (1). » Donc, aux yeux de la foi, la chair et le sang du Christ sont présents sous les espèces eucharistiques, et c'est en cela que consiste le mystère. Mais cette présence n'est pas substantielle, comme l'affirme un aveugle réalisme; elle n'est qu'idéale, conceptuelle. C'est précisément en ces termes que l'assertion nominaliste de Bérenger est reproduite et censurée par Hugues de Breteuil, évêque de Langres : *Dicis, extense loquens, in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque, quod*

(1) Il dit de même dans son épître contre Eunomius : « Sacramenta ex « *similitudine* ipsarum rerum quarum sacramenta sunt eorum *nomina* « plerumque accepere. » Nous lisons encore dans son traité *Contre Maximin*, liv. III, chap. XXII : « Ce qu'il faut toujours considérer dans les « sacrements, ce n'est pas l'acte qui est accompli, mais le sens de cet « acte ; car les sacrements nous représentent la réalité sous une forme « mystérieuse, et autre chose est ce qu'ils sont, autre chose est ce qu'ils « signifient. »

dixeras crucifixum, intellectuale constituis (1). Le corps du Christ *se dit* du pain et du vin après la consécration; c'est, en quelque façon, un prédicat mystique. Mais, l'entend-on bien? Ce qu'il y a de réel, de concret, sous les apparences, sous les espèces, ce n'est pas ce qu'y voient les yeux de la foi, c'est ce qu'y voient les yeux du corps, c'est-à-dire le pain et le vin.

Voilà ce que nous apprennent les adversaires de Bérenger sur l'esprit de sa doctrine. Mais nous avons entre les mains un autre document qu'il faut consulter. Un manuscrit de Bérenger a été publié, en 1834, à Berlin, par les soins de MM. Vischer, sous ce titre: *Berengarii Turonensis de sacra Cœna adversus Lanfrancum liber posterior*, in-8°. Cet opuscule est curieux à divers titres. Nous n'y rechercherons pas l'opinion de Bérenger sur la question dogmatique, dans le dessein de savoir si cette opinion était celle de Luther ou celle de Calvin. Ce n'est pas là ce qui nous touche. C'est au point de vue tout spécial de la controverse scolastique que nous voulons avoir l'explication de ce mot *intellectuale*, qui répond si bien au *sang spirituel*, πνευματικὸν αἷμα, de saint Clément d'Alexandrie (2), et à la nourriture *spirituelle* de l'anachorète saint Macaire, dont le ministre Aubertin cite cette phrase, très-énergiquement hérétique: « Ceux entre « qui l'on partage le pain apparent mangent spirituelle- « ment le corps du Christ. »

Et d'abord, on reproche à Bérenger d'être philosophe. Il répond sans aucun trouble à ce chef d'accusation, en dénonçant un de ses contradicteurs comme coupable du délit d'offense à l'égard de Platon, « cette perle

(1) *Pédagogue*, liv. II, p. 159 de l'édit. de 1629.

(2) Hugo Lingon., *De corpore et sang.* (*Biblioth. max. Patrum.* t. XVIII.)

« de la philosophie mondaine, *mundanæ illius philoso-* « *phiæ gemmam* (1). » Viennent ensuite les preuves contre la présence réelle. Toutes ces preuves sont nominalistes et sont exposées dans le langage de l'école ; partout on rencontre les mots « sujet, prédicat, Socrate, etc. » Parmi les arguments que Bérenger fait valoir contre la doctrine commune, nous citerons celui-ci : « Ton érudition, dit- « il, s'adressant à Lanfranc, ne me cause pas un médiocre « étonnement, quand je te vois ne pas hésiter à préten- « dre qu'une chose demeure ce qu'elle était alors même « qu'elle a été changée par la corruption de son sujet, « alléguant pour soutenir cette thèse qu'une autre chose, « qui était ce qu'elle était par la génération de son sujet, « a des accidents semblables aux accidents de la chose « qu'elle est devenue par la corruption du même « sujet (2). » Cette phrase ne semble-t-elle pas empruntée à un commentaire de l'*Isagoge?* Bérenger veut démontrer que la consécration ne change pas la nature réelle du pain et du vin. Eh quoi ! dit-il, on ose prétendre qu'un sujet est remplacé par un autre sujet, et que ce changement s'est accompli sans que les accidents du premier sujet l'aient suivi dans sa retraite. Quel égarement ! quel étrange mépris pour le sens commun et pour la science ! Voilà comment l'hérésiarque proteste contre les décrets des conciles, au nom d'Aristote et de Porphyre. Et non-seulement il ne se défend pas de substituer, sous les espèces consacrées, un corps *intellectuel* au corps *réel* du

(1) Hugo Lingon., *De corpore*, etc., p. 61.

(2) *Ibid.*, p. 81. « Non parvi stuporis in eruditione tua esse poterit, « quod sententiam ferre non dubitasti esse rem aliquam quæ erat, post- « quam immutata sit per subjecti corruptionem, pro eo quod res alia, « quæ modo esse primum incœperit per subjecti generationem, acci- « dentia habeat accidentibus rei per subjecti corruptionem assumptæ « similia. »

Christ, suivant les termes du réquisitoire dogmatique formulé par Hugues de Breteuil, mais, à chaque page de son apologie, il répète ces mots : *corpus intelligibile, corpus invisibile*, qui ont été notés comme un blasphème et qui ont causé tant de scandale. C'est donc à bon droit que M. de Rémusat définit la doctrine de Bérenger sur l'eucharistie « un nominalisme spécial ou restreint à une « seule question (1), » et que nous avons dit ailleurs à ce sujet : « L'hypothèse du réalisme est que toutes les idées « correspondent à des substances, et, à défaut d'un ob- « jectif phénoménal, le réalisme crée un objectif super- « sensible. C'est contre cette création arbitraire, impos- « sible, que s'élève Bérenger, et son argumentation, « purement nominaliste, est fondée sur les prémisses « d'un conceptualisme non développé (2). »

Cet hérétique n'était pas de ceux qui se dissimulent. Persuadé qu'il avait de son côté, non-seulement la droite raison, Aristote, Platon, les philosophes, mais encore les plus vénérés docteurs de l'Eglise, il ne se contentait pas d'enseigner de vive voix sa doctrine; il l'exposait et la défendait par écrit. On ne devait donc pas tarder à le poursuivre. Au commencement de ces poursuites, lors-

(1) *Abélard*, t. I, p. 358.

(2) *Encyclopédie nouvelle*, art. *Scolastique*. Du Boulay considère le débat provoqué par l'hérésie de Bérenger comme ayant causé la scission des philosophes et des théologiens et partagé l'école en deux sectes ennemies : « Occasione harum disputationum et altercationum Beren- « garianarum ortæ sunt in Academia Parisiensi duæ sectæ philosopho- « rum atque etiam theologorum. Nam cum in tanto monachorum cum « Berengario dissidio non possint de quæstionibus illis controversis « omnino silere professores, varii varias explicandæ et conciliandæ « utriusque opinionis artes viasque quærere cœperunt, et nonnull « quoque, qui amatores novitatis initio Berengario adhæserant, ut eum « sæpe damnatum viderunt semperque contumacem remanere, ne doc- « trinam omnino ejurarent quam initio arripuerant, varia effugia et « subtiles disputandi methodos excogitaverunt. » (*Hist. univ. Paris.*, t. I, ad ann. 1067.)

qu'il vit s'avancer vers lui le sombre nuage d'où la foudre devait jaillir et venir le frapper, il se recueillit et pria. C'est alors sans doute qu'il composa cette prière en prose rhythmique, où, s'adressant au fils de Marie, au Dieu mort sur la croix, qu'il avait, disait-on, si criminellement outragé, il l'invoque en ces termes éloquents : « De ce bras « fort avec lequel tu as brisé les portes de l'Achéron, « terrasse mes ennemis, disperse les embûches avec « lesquelles ils prétendent obstruer les avenues de mon « cœur ! Entends, ô Christ, la voix suppliante du misé- « rable pécheur ; il implore ta miséricorde, envoie-lui « tes consolations ; ne souffre pas que ses ennemis s'é- « lèvent contre lui pour l'accabler d'opprobres. Qu'ils « soient anéantis et réduits en poussière, ceux qui veu- « lent me perdre ! Qu'ils trébuchent et périssent eux- « mêmes dans le piége tendu par leur envie ! Jésus, « plein de bonté, Jésus, plein de charité, ne m'aban- « donne pas (1). » Cette prière fut vaine : au cours de l'année 1050, quatre conciles, successivement rassemblés à Rome, à Brionne, à Verceil, à Paris (2), condamnèrent d'une seule voix l'hérésie de Bérenger.

Quelle doit être la conséquence la plus prochaine de cette condamnation ? Le discrédit général de la philosophie. Les évêques réunis au concile de Paris ont, avant de se séparer, fait un décret qui doit partout répandre une salutaire terreur. C'est, en effet, une sentence de mort contre tous les libres raisonneurs, contre tous les hérétiques. En voici les termes, qu'on ne lit pas sans frémir : « Si l'auteur et les fauteurs de cette hérésie per-

(1) Nous lisons cette prose dans les pièces justificatives de l'histoire de Marmoutiers par Edm. Martène. (Mss. de la Biblioth. nationale. Résidu de Saint-Germain, nº 974, fol. 300, verso.)

(2) Labbe, *Concilia*, t. X, col. 1052, 1060.

« verse ne la désavouent pas, toute l'armée de France,
« le clergé marchant à sa tête, ira les rechercher et les
« assiéger partout où sera signalée leur présence, et les
« forcera de professer la foi catholique, ou les saisira
« pour leur infliger la mort comme juste châtiment (1). »
Tandis que Bérenger et ses complices font leur soumission, bien persuadés qu'ils ne sauraient autrement sauver leurs têtes proscrites, les maîtres en théologie, soucieux de conjurer de nouveaux périls, déterminent le domaine réservé de la foi, en décrivent les frontières et y placent des bornes, pour enseigner aux philosophes où ils doivent s'arrêter. Il est curieux d'assister à ce travail. « Efforçons-nous de prouver, » dit Adelmann, condisciple de Bérenger à l'école de Tours, qui doit un jour occuper le siége épiscopal de Brescia, « efforçons-nous de prouver,
« avec l'aide de la grâce divine, que toutes les facultés
« humaines sont incapables, si loin qu'elles s'étendent,
« d'embrasser la sublime grandeur des sacrements (2). »
Hugues de Breteuil n'est pas moins véhément dans ses déclamations contre le rationalisme : « Si tu savais, dit-il
« à Bérenger, que la grandeur de la puissance divine
« s'étend bien au delà de la sphère des sens; que les
« sens ne peuvent atteindre celui qui les a faits ce qu'ils
« sont; ah! sans doute tu fermerais cette bouche que tu
« as eu l'imprudence de trop ouvrir (3). » — Mais, répond

(1) « Concilio soluto discessum est, ea conditione ut, nisi resipisceret
« ejusmodi perversitatis auctor, cum sequacibus suis, ab omni exer-
« citu Francorum, præeuntibus clericis cum ecclesiastico apparatu, ins-
« tanter quæsiti ubicumque convenissent, eo usque obsiderentur, donec
« aut consentirent catholicæ fidei, aut mortis pœnas luituri caperen-
« tur. » (Labbe, *Concilia*, t. X, col. 1060.)

(2) Adelmanus, *De veritate corporis et sanguinis Domini*. (*Biblioth. max. Patrum*, t. XVIII.)

(3) « Perinde si perpenderes quod amplitudo divinæ potentiæ sen-

le téméraire, je veux, du moins, mettre ma raison d'accord avec ma foi ; je cherche la vérité qui se cache derrière les formules énigmatiques du texte sacré. — « Damnable enquête ! » réplique l'avocat des conciles : « que ta philosophie s'en tienne à ce qui est écrit (1). » Durand, abbé de Troarn, *divini dogmatis doctor peritissimus* (2), appelle tout le peuple des fidèles au secours de la foi menacée par le vieil ennemi du genre humain, le cruel homicide, le lion rugissant qui rôde autour du bercail. Ce ne sont pas des arguments qu'il oppose aux imaginations folles, aux fantaisies de l'hérétique, *falsitatis fantasías,* mais les textes saints, les pères, l'Eglise, les miracles. Bérenger dispute sur la lettre ; on lui représente la lettre dans sa simplicité mystérieuse, et on lui défend de la commenter (3).

Ces détracteurs de la raison sont, pour la plupart, restés fort obscurs. Cependant nous avons nommé, parmi les adversaires de Bérenger, Lanfranc, abbé du Bec, futur archevêque de Cantorbéry. Celui-ci n'est pas un déclamateur vulgaire; c'est un érudit, et même, assure-t-on, un philosophe. Né à Pavie, vers l'année 1005, Lanfranc appar-

« suum excedit circos, nec possit sensualiter ambiri quod in nobis informet sensus, os nimis extensum contraheres. » (In lib. cit.)

(1) Du Boulay (t. I, p. 411) et Tennemann (*Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 103) ont cité ce passage de Hugues de Breteuil : « Sicut non capis « quomodo Verbum factum sit, sic non potes capere quomodo panis « iste mutetur in carnem, et vinum in sanguinem transformetur, nisi te « docuerit omnipotentiæ fides. Alioquin luctaris cum Deo, sed non in « brachiis patriarchæ, sed non cum aurora. Imo etiam tota tua hæc « luctatio nocturna est, magisque videtur insidiose luctantis quam amabiliter amplexantis. Quæ nimirum luctatio, non solum non meretur. « sed perdit. Propter quod *philosophiæ tuæ* suadeo tenere quod scriptum est. »

(2) Orderic Vital, *Hist. eccl.*, lib. VII.

(3) Durandi, abb. Troarn., *De corpore et sanguin. Dom.* (*Bibl. max. Patrum*, t. XVIII.)

tenait à une des familles les plus distinguées de la Lombardie. Elève de l'école de Bologne, déjà florissante, il avait, dès sa jeunesse, manifesté le goût le plus enthousiaste pour la vie aventureuse des apôtres, et avait formé le projet d'aller au loin, sur quelque plage encore barbare, porter les arts et les croyances de la société chrétienne. Voyageant dans les Gaules, il parcourut d'abord la Bourgogne, la France, et s'arrêta quelque temps en Normandie, au milieu des farouches compagnons de Robert Guiscard. C'est là que, renonçant à ses vastes desseins, il vint un jour frapper au seuil de l'abbaye du Bec, pour y prendre l'habit des religieux de Saint-Benoît. On connaissait à peine le nom de cette humble abbaye : Lanfranc la rendit bientôt célèbre dans toutes les Gaules par le succès de ses leçons publiques. Quelque temps après, il alla continuer cet enseignement à l'abbaye de Caen, et la foule l'y suivit. « La renommée de son savoir se répandit bientôt, « dit Orderic Vital, dans toute l'Europe. De nombreux « écoliers vinrent de la France, de la Gascogne, de la Bre- « tagne, même de la Flandre, entendre un tel maître... « Lorsque Athènes, encore libre, était florissante, et « recueillait avec tant de profit les leçons de ses philoso- « phes, Athènes aurait admiré l'éloquence et le savoir « universel de Lanfranc (1). » On ne peut rien dire de plus fort : il est donc inutile de reproduire, après un tel éloge des mérites de Lanfranc, quelques phrases de Guillaume de Malmesbury, déjà citées par Brucker (2), ou l'exorde pompeux que le chanoine de Launoy a mis en tête de sa dissertation sur l'école du Bec (3). Il ne nous est pas, toutefois, permis d'apprécier à quels titres Lan-

(1) Order. Vital. ad ann. 1069.
(2) *Hist. crit.*, t. III, p. 663.
(3) *De celebrioribus scholis*, cap. XLII.

franc a joui d'une si grande renommée. Divers historiens, pleins de vénération pour sa mémoire, ont été jusqu'à le signaler comme l'inventeur de la méthode scolastique (1). En cela certainement ils se trompent, car il n'a été l'inventeur d'aucune méthode ; il a pratiqué celle de tout le monde, des meilleurs et des pires théologiens de son temps. Tennemann, se servant de termes plus précis, lui attribue, du moins, l'honneur d'avoir « perfectionné « l'étude et l'usage de la dialectique appliquée à la théo- « logie (2). » Cela même ne nous est pas bien prouvé, car nous le voyons, dans son écrit contre Bérenger, s'élever avec une grande vigueur contre l'impiété de ces dialecticiens qui prétendent toucher aux choses de la foi. La dialectique n'est qu'un art. Lanfranc place cet art au-dessous de la science vraiment divine, qu'il faut aller chercher dans les livres saints, et pas ailleurs ; il veut, dit-il, parvenir à la vérité par un chemin plus large, plus facile et plus sûr que cette voie nouvellement frayée, où l'on rencontre une foule de querelleurs appelés philosophes, avec lesquels on a toujours de fâcheuses affaires. Bérenger ayant interprété les textes sacrés en prenant le sens commun pour règle, Lanfranc repousse bien loin cette autorité : *Quonam modo panis efficiatur caro, vinumque convertatur in sanguinem, utriusque essentialiter natura mutata, justus, qui ex fide videt, scrutari argumentis et concipere ratione non quærit*. Ajoutons que, dans le recueil des œuvres de Lanfranc, publié en 1646 par les soins de Luc d'Achéry, il ne se trouve aucun écrit qui nous le recommande comme philosophe.

Nous ne saurions nous étendre davantage sur les

(1) Christ. Heumann, Præfat. ad Tribbechovium, *De doctor. scolast.*, p. 13.

(2) *Manuel*, t. I, p. 343 de la traduction de M. V. Cousin.

débats provoqués par la thèse de Bérenger. Ce que nous en avons dit sera jugé suffisant, puisque nous avons fait voir l'Eglise soulevée contre la raison, dont elle a compris les tendances, et menaçant du glaive et du feu ses ennemis, désormais reconnus, les dialecticiens.

L'Eglise a donc changé d'opinion, depuis l'ouverture des écoles, à l'égard de la dialectique. Dans un libelle théologique, composé contre Gotschalck à la sollicitation d'Hincmar et des principaux évêques de la Gaule septentrionale, Jean Scot disait, avant d'entrer en matière, que toute question, même religieuse, doit être résolue suivant les quatre règles de la dialectique, la division, la définition, la démonstration et l'analyse, et l'Eglise accueillait avec enthousiasme les doctes étrangers qui faisaient profession d'enseigner ces quatre règles, dont les noms grecs avaient pour elle le grand charme du mystère. A quelque temps de là, saint Jean de Vendière, ne réussissant pas à comprendre, dans un traité de saint Augustin, les relations des trois personnes divines, interrogeait sur ce problème, avec la naïveté la plus confiante, Boëce et Porphyre (1). Mais comment, après Bérenger, l'Eglise entend-elle traiter les disciples, les interprètes de ces philosophes? On vient de l'apprendre. Il faut donc ainsi définir le caractère particulier de cette période de notre histoire : une réaction contre la raison.

Nous avons tous les manifestes de cette réaction résumés dans une simple phrase de Pierre Damien : « Il n'est « pas, dit-il, facile d'adapter aux divins mystères ce que « démontrent les arguments des logiciens et des rhé« teurs. Ces formules, qui ont été inventées pour servir « à la fabrique des syllogismes ou à l'ornement des pé-

(1) Mabillon, *Acta*, t. VII, p. 393.

« riodes oratoires, qu'on ne s'obstine pas à les opposer « aux saints décrets et à en tirer des conclusions abso- « lues contre la puissance divine. Si quelquefois, pour « commenter la parole sainte, on a recours aux habiletés « de la science humaine, elle ne doit pas à cette occa- « sion arrogamment s'attribuer le titre de maîtresse ; « elle doit venir, en servante docile, faire ce qui lui est « commandé (1). » Cette réaction, temporairement victorieuse, éprouvera bientôt d'accablants revers, que suivront d'autres succès. Les tuteurs officiels du dogme consacré ont décrété qu'on ne doit raisonner sur le dogme ni pour le comprendre, ni pour l'expliquer. Toujours violée, dans l'Eglise même, par les plus éminents et les plus vénérés de ses docteurs, cette loi ne sera jamais scrupuleusement observée que par les incrédules. En effet, toute théologie, chrétienne ou païenne, se compose d'une métaphysique et d'une morale, dont la critique appartient certainement à la philosophie. La philosophie ne saurait abandonner cette critique sans abdiquer un de ses droits. Mais, outre cette métaphysique et cette morale, toute théologie, païenne ou chrétienne, nous offre un certain nombre de fables, mythes ou mystères, que la philosophie doit prudemment laisser de côté, pour ne pas faire intervenir la raison dans un domaine où il appartient à l'imagination de régner sans partage. « Pour moi, dit « Socrate dans le *Phèdre* de Platon, je trouve les inter- « prétations de ces fables fort ingénieuses, mais j'avoue « qu'elles demandent trop de travail et de raffinement ; « car alors il faut se résigner à expliquer de la même « manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère, et je « vois arriver à la suite les Pégases, les Gorgones, et une

(1) Petri Damiani *Opera*, t. III, p. 312.

« foule innombrable d'autres monstres plus effrayants « les uns que les autres, qui, si on leur refuse sa foi et « si on veut les ramener à la vraisemblance, exigent des « subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes et une « grande perte de temps. » Ce langage plein de mesure ne sera pas toujours celui des incrédules. Quoi qu'il en soit, ils professeront toujours, eux aussi, que la raison n'a point à s'occuper des fables, des mystères, et jusqu'à ce que ces incrédules aient finalement entraîné dans leur parti quiconque prétend, du moins, librement raisonner sur tout ce qui n'est pas mystère ou fable, l'Eglise sera troublée par des agitations intérieures, que ses décrets, ses arrêts, ses bûchers n'empêcheront pas de renaître.

CHAPITRE XI.

Roscelin, saint Anselme et Gaunilon.

Ces agitations renaîtront avant la fin du siècle. Facilement vaincu par tant d'ennemis, Bérenger s'est rétracté ; il a souscrit toutes les formules d'abjuration qu'on lui a dictées, et, avec un sauf-conduit du pape, il est venu chercher un asile dans la ville d'Angers, ancien théâtre de sa gloire, où il a conservé des amis. Il y vit tristement, dans le silence, et cependant il y est encore persécuté. Excité par quelques fanatiques, le comte d'Anjou veut le réduire à quitter le pays. Contre un si redoutable adversaire, qui protégera cet homme condamné par tant de conciles ? Bérenger adresse sa plainte à Rome même. Rome possédait alors un grand pape ; on n'avait pas encore vu sur le siége de saint Pierre un pape si vaillant, si juste, si éclairé. Grégoire VII écrit à l'archevêque de Tours ainsi qu'à l'évêque d'Angers, leur donnant l'ordre de veiller sur son fils très-cher, et de le défendre contre les outrages, contre les violences du comte (1). Cette lettre, qu'on ne saurait trop admirer, paraît avoir contenu les ennemis de Bérenger. S'étant retiré vers la fin de sa vie dans l'île de Saint-Côme, près Tours, il y mourut vers l'année 1088 (2). On lit au martyrologe de Saint-Martin :

(1) *Gallia christiana*, t. XIV, col. 65.
(2) *Ibid.*, col. 188.

« Le 7 des ides de janvier, mourut Bérenger, prêtre et « maître-école (1). » Ainsi, privé de toute dignité, redevenu simple prêtre, il était du moins resté, dans la mémoire des chanoines de Saint-Martin, le maître fameux que toute la jeunesse venait applaudir autrefois dans leur école. C'est un touchant souvenir.

Quelques années après, en 1093, un concile est rassemblé dans la ville de Soissons pour juger et condamner une hérésie plus téméraire et plus scandaleuse encore que celle de Bérenger. Il s'agit d'un clerc de Compiègne, nommé Roscelin, *Roscelinus de Compendio,* qui a tenté d'interpréter, à l'aide des distinctions péripatéticiennes, l'ineffable mystère de la Trinité, et dont les discours, applaudis par la jeunesse, ont inquiété d'abord et bientôt révolté l'Eglise. C'est maintenant un grand nom que celui de Roscelin : nous ne saurions donc négliger aucun des détails qui peuvent nous servir à bien connaître cet autre martyr du rationalisme, envers qui les philosophes eux-mêmes n'ont pas été plus indulgents que les dévots.

Le P. Caramuel Lobkowitz, dans son écrit qui a pour titre *Bernardus triumphans,* s'exprime en ces termes au sujet de Roscelin : *Nominalinum sectæ non author, sed auctor*. Ce jeu d'esprit contient une observation vraie. En effet, comme nous l'avons prouvé, plus d'une assertion nominaliste avait été produite, dans les écoles du moyen âge, avant le jour natal de Roscelin : *nominalium sectæ non author.* On ne sait pas même exactement les additions qu'il a faites à ce qu'il avait appris de ses maîtres ; *sed auctor* est une assertion douteuse. Mais quand on parle des maîtres de Roscelin il faut aussitôt

(1) Bibliothèque nationale, Mss. de Baluze, arm. 3, paq. 2, nº 3, p. 432.

corriger une erreur qui, propagée par les doctes auteurs de l'*Histoire littéraire*, a trop souvent été répétée. Dans une chronique anonyme citée par Du Boulay, nous lisons cette phrase fort obscure : *In dialectica hi potentes exstitere sophistæ : Joannes, qui eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores* (1). Quel est ce docteur Jean, surnommé par les auteurs de l'*Histoire littéraire* Jean le Sophiste, et par eux signalé comme inventeur d'une doctrine « inouïe jus-« que-là, » qui causa d'abord parmi les philosophes un « schisme furieux, » et puis dans les écoles un « trouble « horrible (2) ? » C'est peut-être, selon Du Boulay, un certain Jean le Sourd, né à Chartres, médecin de Henri Ier (3). Mais rien n'est moins fondé que cet étrange soupçon. Faisons d'abord observer que le mot *sectatores* ne signifie pas nécessairement que Roscelin, Arnulfe et Robert aient suivi les cours d'un docteur nommé Jean. *Sectatores, sequaces,* sont des termes que l'on emploie fréquemment, au moyen âge, pour désigner même les derniers disciples de la plus ancienne école ; et le chroniqueur anonyme a simplement voulu dire, il nous semble, que Robert, Arnulfe et Roscelin ont été sophistes comme Jean, mais après lui. On interpréterait, d'ailleurs, fort mal cet autre terme *sophistæ,* si l'on supposait qu'il doit nécessairement s'entendre des adhérents de la secte nominaliste : on appelait « sophiste, » même au XIIe siècle, quiconque faisait profession d'être philosophe, et ce qua-

(1) *Hist. univ. Paris.*, t. I, p. 443.

(2) « Quis fuerit ille Joannes, aut unde ?... Eum esse suspicor Joan-« nem illum qui fuit Henrici I archiatrus et medicorum omnium suo « tempore peritissimus. Is erat patria Carnotensis. » (Bullæus, t. I, p. 443.)

(3) *Histoire littér. de la France*, t. VII, p. 132 ; t. IX, p. 359.

lificatif, ainsi que l'a fait remarquer un historien moderne (1), était très-honorable. La plus grande difficulté que présente la phrase du chroniqueur anonyme, c'est qu'on ne possède aucun autre renseignement sur ce Jean le Sourd, médecin de Henri Ier, qui, selon Du Boulay, aurait été l'un des sophistes les plus éminents du XIe siècle. Anselme, Abélard, Jean de Salisbury, Othon de Freisingen, Vincent de Beauvais, auraient donc ignoré même le nom d'un personnage aussi considérable, d'un chef de secte aussi fameux ! Cela ne paraît guère vraisemblable. Aussi Meiners a-t-il cru pouvoir rejeter parmi les fables ce que l'anonyme et Du Boulay, qui le commente, nous racontent au sujet de Jean le Sophiste ou de Jean le Sourd (2).

Autre est l'opinion de Casimir Oudin. Oudin croit que le sophiste Jean, désigné par la chronique comme le premier, comme le prince des nouveaux philosophes, est Jean Scot Erigène, et cette opinion lui semble confirmée par plusieurs passages de la vie de Jean Scot, insérée par Gale en tète du traité de la *Division de la nature*, notamment par l'épitaphe de ce docteur, qui est ainsi rapportée :

> Conditur hoc tumulo sanctus *sophista* Joannes,
> Qui ditatus erat vivens jam dogmate miro.
> Martyrio tandem meruit conscendere cœlum
> Quo semper cuncti regnant per sæcula sancti.

L'argument tiré de cette épitaphe n'a pas beaucoup de valeur. On ne peut avoir appelé martyr, « saint « sophiste, » on ne peut avoir publiquement inscrit au

(1) Crevier, *Hist. de l'Univ. de Paris*, liv. I.
(2) *De Nomin. et real. initiis*, dans les *Comment. societ. Gœtt.*, t. XII.

nombre des bienheureux, aussitôt après sa mort, un docteur de si grand renom, qui, de son vivant, avait été dénoncé par tant de voix comme un des plus dangereux ennemis de l'Eglise. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* ont fait à ce sujet une conjecture qui paraît mieux fondée. L'épitaphe du « saint sophiste Jean, » recueillie sur une tombe de l'église de Malmesbury, ne peut être, disent-ils, celle de l'hérétique Jean Scot, mort dans les Gaules vers l'année 877; c'est plutôt celle de Jean le Saxon, qui fut appelé de France en Angleterre par le roi Elfred, vers l'année 884, et qui mourut abbé d'Althenay (1). Nous ne ferons donc, pour notre part, aucun usage de cette épitaphe suspecte; nous n'en avons pas d'ailleurs besoin pour montrer que l'illustre Jean Scot est bien, en effet, le Jean le Sophiste du chroniqueur anonyme.

Ce docteur professa, dit-on, que la dialectique est un art, une science qui a des mots pour objet : *Artem sophisticam vocalem esse disseruit*. Cela peut signifier sans doute, comme l'a supposé M. Cousin (2), que, les universaux ayant été déjà réduits par la critique à de simples conceptions de l'esprit, il vint un nominaliste outré, nommé Jean, lequel prétendit que ces conceptions, dépourvues de fondement réel, devaient être ramenées à de purs vocables. Mais les termes de la chronique ont encore cet autre sens : Jean le Sophiste fut un réaliste passionné, qui ne voulut pas interroger sur la nature des choses une autre science que la métaphysique, méprisant la logique comme une science, disait-il, subalterne, une science de mots. Or, reproduisons ici textuellement une phrase du traité de la *Division de la nature* dont nous

(1) *Hist. litt.*, t. V, p. 418.
(2) *Introd. aux ouvr. inédits d'Abélard*, p. 87.

avons déjà fait remarquer la singulière énergie. Il s'agit de la classification des sciences, et, le Maître n'ayant pas compté parmi les sciences la rhétorique et la dialectique, le Disciple l'invite à réparer cette omission. Je l'ai, dit alors le Maître, commise de propos délibéré ; je ne place, en effet, ni la rhétorique, ni la dialectique parmi les sciences. Et pourquoi ? *Quia non de rerum natura tractare videntur, sed vel de regulis humanæ* vocis, *quam non secundum naturam, sed secundum consuetudinem loquentium, subsistere Aristoteles, cum suis sectatoribus* (1), *approbat* (2). Que l'on rapproche de ces termes ceux dont l'anonyme fait usage pour définir l'opinion que Jean le Sophiste professait à l'égard de la dialectique, et l'on verra qu'ils diffèrent peu, s'ils diffèrent. Il est à remarquer que les renseignements fournis par les anciens chroniqueurs sur les origines de la philosophie scolastique sont rarement précis, quand ils ne sont pas inexacts. Ici nous rencontrons, par bonne fortune, l'exactitude et la précision. Il nous semble donc qu'il faut rejeter, avec Oudin, avec Meiners, cette supposition suivant laquelle Roscelin aurait été l'auditeur d'un médecin de Chartres, nommé Jean le Sourd, illustre philosophe, *potens sophista,* dont personne n'avait connu le nom avant qu'il eût été prononcé par le paradoxal historien de l'université de Paris ; mais il faut, d'autre part, reconnaître, avec le chroniqueur anonyme, que Roscelin ne fut pas le premier philosophe, ou sophiste, qu'aient possédé les écoles des Gaules, et que Jean Scot Erigène occupe, en effet, la place d'honneur parmi ses prédécesseurs, parmi ses patrons.

(1) Voici, qu'on le remarque en passant, le mot *sectatoribus* employé pour désigner de très-lointains disciples.

(2) *De Divis. nat.,* lib. V, cap. IV,

On ne connaît guère les opinions qui furent professées par Arnulfe de Laon et par Robert de Paris. Roscelin, ou Rousselin, clerc de Compiègne, chanoine de Besançon (1), fut nominaliste. Mais comment et jusqu'où le fut-il? C'est ce qu'il importe de rechercher. Puisqu'il n'eut pas, comme nous le savons, la gloire de protester le premier contre les thèses de l'école réaliste, recherchons quelle thèse le rendit fameux dans l'école opposée.

Si nous interrogeons à ce sujet Othon de Freisingen, il nous désigne ainsi Roscelin : *Roscellinum quemdam, qui primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica* (2). Cela signifie-t-il que, suivant Roscelin, la logique a pour objet non des choses, mais des mots? Tel avait été, nous venons de le rappeler, le sentiment de Jean Scot Erigène. Roscelin était-il du parti de ce philosophe, et disait-il, en s'adressant aux sectateurs d'Aristote et de Boëce : Vous ne voulez pas accorder aux universaux une essence vraie; vous ne voulez pas les considérer comme le fondement de tout ce qui se manifeste sous la forme du particulier ; mais quelle est alors la vérité des idées universelles, recueillies, dites-vous, par l'intellect? Si la réalité n'est pas conforme à ces idées, le mot, le son de voix qui sert à les exprimer est la seule chose à qui, dans la nature, appartienne le caractère de l'universalité; d'où il suit que la logique n'est pas même une science d'idées, mais qu'elle est une science de mots, une science vaine. C'est ainsi que l'on pouvait argumenter, dans l'intérêt de la doctrine réaliste, contre le conceptualisme péripatéticien de Raban, d'Heiric et de Bérenger. Mais, au témoignage de saint Anselme, Roscelin s'est proposé toute autre chose, et s'il a mis en

(1) Voir nos *Singularités hist. et litt.*, p. 216.
(2) Otho Fresing., *De gestis Frederici I*, lib. I.

honneur la thèse des mots, *sententiam vocum*, c'est pour critiquer le système de l'universel considéré comme le premier degré de l'être, comme la matière commune de toutes les formes individuelles. Ainsi, loin de venir au secours des réalistes par une voie détournée, en réduisant à l'absurde l'opinion de leurs adversaires, il a témérairement énoncé la plus absolue des négations nominalistes, pour avoir le droit de repousser ensuite avec plus de hauteur, avec plus de mépris, la thèse des entités universelles. Voilà ce que nous apprend saint Anselme touchant Roscelin, et le témoignage de saint Anselme est ici confirmé par ces vers, extraits par M. Degérando des *Annales* d'Aventin :

Quas, Ruceline, doces, non vult dialectica voces ;
Jamque dolens de se, non vult in vocibus esse.
Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur ; res sit quod voce docetur.
Plorat Aristoteles.............
Res sibi substractas per voces intitulatas,
Porphyriusque gemit, quia res sibi lector ademit.
Qui res abrodit, Ruceline, Boethius odit.
Non argumentis multoque sophismate sentis
Res existentes in vocibus esse manentes.

Roscelin fut donc un nominaliste de bonne foi. Mais ce n'est pas là tout ce qu'il nous importe de savoir. Puisqu'il eut, dit-on, une doctrine, et une doctrine qui passe pour avoir contenu certaines nouveautés, en quels termes l'a-t-il exposée ? C'est une question à laquelle il n'est pas facile de répondre. Si Roscelin a rédigé quelque traité philosophique, il n'en est rien parvenu jusqu'à nous. Il n'est pas même vraisemblable qu'il ait écrit ; ses adversaires, Anselme, Thibauld d'Etampes, Abélard, ne lui attribuent aucun livre, et les pères du concile de Soissons, en condamnant les assertions

hétérodoxes de Roscelin, n'eussent pas sans doute oublié de vouer aux flammes ses coupables cahiers, s'il en eût communiqué quelques fragments à ses auditeurs (1). Nous ne pouvons donc connaître la doctrine de Roscelin que sur le rapport, sinon infidèle, du moins suspect, des philosophes qui l'ont combattu, des théologiens qui l'ont persécuté.

Saint Anselme le compte parmi les dialecticiens de son temps, qui ne veulent pas que la couleur soit autre chose que le corps coloré, et la sagesse d'un homme autre chose que son âme même. « Leur raison, dit-il, est tel-« lement enveloppée dans les imaginations corporelles, « qu'elle ne peut s'en débarrasser pour distinguer les « choses qu'elle doit considérer seules et pures. » Ces choses sont les genres, les espèces, les qualités, les quantités, que Roscelin refuse d'admettre au nombre des substances proprement dites. Voici le texte de saint Anselme : *Illi utique nostri temporis dialectici, imo dialectice hæretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias... Qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam... In eorum quippe animabus ratio, quæ et princeps et judex omnium debet esse quæ sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quæ ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere* (2). Rien ne saurait être plus clair : nous avons là, en peu de mots, l'exposition complète de deux systèmes diamétralement opposés, celui de Roscelin et celui de saint Anselme. M. Cousin interprète ainsi la dernière des phrases que

(1) M. Rousselot, *Etudes*, t. I, p. 127.
(2) Anselmi *De fide Trinitatis*, cap. II.

nous venons de citer : « Leur raison est tellement enve-« loppée dans des imaginations corporelles qu'elle n'en « peut sortir et distinguer les objets qu'elle *seule* peut « apercevoir (1). » Il nous semble qu'opposant les objets corporels et sensibles aux substances universelles, que la raison doit considérer hors des corps, dégagées, séparées des corps, saint Anselme a voulu désigner ces substances, et non pas la raison elle-même, par les mots *ipsa sola et pura*. Il n'est pas indifférent d'attribuer à ces mots tel ou tel sens, celui que M. Cousin préfère, ou celui que nous proposons. Quand, toutefois, la traduction de M. Cousin serait acceptée, il n'en serait pas moins évident que, si Roscelin a rejeté l'hypothèse des substances universelles, il a reconnu que les qualités sont adhérentes aux choses, comme la couleur aux corps, et même aux choses spirituelles, incorporelles, comme la sagesse à l'âme, et que, par conséquent, de l'avis de Roscelin, ce qui se dit universellement des choses au titre de qualité n'est pas un pur nom. Le pur nom, c'est la couleur en soi, la couleur séparée du corps, c'est la sagesse en soi, la sagesse isolée de l'âme. Or, on nous disait que Roscelin était un téméraire : nous n'avons pas encore la preuve de cette témérité. On nous le représentait, en outre, comme un novateur qui avait introduit au sein de l'école des formules inusitées, paradoxales, inouïes ; il nous reste sans doute à connaître ces formules, car il nous est impossible de considérer comme une nouveauté la naïve protestation du sens commun contre les entités fabuleuses de saint Anselme. Voici, toutefois, ce que nous savons déjà de la doctrine de Roscelin. Il s'agit des qualités, et, suivant Roscelin, elles se

(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 89.

disent de l'être, mais ne sont pas des êtres : il y a des corps colorés, des âmes sages, prudentes, intelligentes, mais il n'existe aucune substance universelle qui soit la couleur, aucune substance universelle qui soit la sagesse, la prudence, l'intelligence. Ce qui est très-sagement pensé, très-sagement dit.

Un autre passage de saint Anselme est cité par M. Cousin : « Lui, qui n'a pu réussir à s'expliquer de quelle « façon plusieurs hommes sont en espèce un seul homme, « comment pourrait-il comprendre, lorsqu'il s'agit de « cette nature qui est le plus profond des mystères, de « quelle façon plusieurs personnes, dont chacune est un « Dieu parfait, ne font ensemble qu'un seul Dieu? Ce « docteur, dont l'esprit est inhabile à concevoir la cou- « leur d'un cheval distincte de ce cheval lui-même, com- « ment distinguera-t-il un seul Dieu de ses manières « d'être diverses ? Enfin, lui qui ne peut comprendre « que l'homme existe autrement qu'à l'état individuel, « jamais il n'admettra que l'homme soit autre chose « qu'une personne humaine (1). » Négligeons ici ce qui concerne le mystère de la Trinité; nous y reviendrons. Roscelin ne comprend pas, dit saint Anselme, « que plu- « sieurs hommes soient en espèce un seul homme. » Non, sans doute, il ne comprend pas cela; ce qu'il appelle un homme, c'est un individu, c'est Socrate. Il n'y a pas d'autre homme pour lui qu'une personne

(1) « Qui enim nundum intelligit quomodo plures homines in specie « sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet quo- « modo plures personæ, quarum singula quæque est perfectus Deus, « sint Deus unus? Et cujus mens obscura est ad discernendum inter « equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et « plures rationes? Denique qui non potest intelligere aliud esse homi- « nem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam « personam. »

humaine; assurément. Mais pourquoi, désignant cette personne, Socrate, dit-il qu'elle est humaine? Parce qu'il reconnaît en elle le signe, le caractère de l'humanité. L'humanité n'est pas un homme, *homo unus;* mais l'humanité se trouve chez toute personne humaine. Dans la traduction que M. Cousin nous a donnée de ce dernier passage de saint Anselme, nous lisons : « Quand on ne « peut pas comprendre que plusieurs hommes individuels « contiennent en eux quelque autre chose que ce qui les « distingue, et que dans ces différents hommes il y a une « seule et même humanité, comment pourrait-on com- « prendre, etc., etc.? » Cette traduction ne nous semble pas exacte. En effet, Roscelin reconnaît qu'une personne humaine n'est pas une personne divine. Il reconnaît ainsi qu'il y a chez tel individu pris à part autre chose encore que ce qui le distingue d'un individu de son espèce. Qu'est-ce que cette autre chose encore? C'est ce qui le distingue d'un individu d'une espèce différente. Or, ce qui le distingue des individus d'une espèce différente, c'est ce qu'il a de commun avec les individus de son espèce. Roscelin ne va pas sans doute jusqu'à prétendre que la manière d'être commune à toutes les personnes humaines est en elle-même une chose du genre de la substance, c'est-à-dire une vraie nature, qui, sous le nom d'espèce, possède tous les attributs d'un sujet déterminé, *unus homo in specie*. L'unité n'appartient, il le sait, qu'aux choses numérables, et l'espèce n'est en nombre dans le genre qu'au sens figuré, métaphorique; mais, au sens propre, il professe que Platon, que Socrate sont des personnes humaines, c'est-à-dire des individus de l'espèce « homme, » distincts des individus de toute autre espèce; et que si l'universel, considéré (peut-on même s'exprimer ainsi?) comme l'unité de plusieurs, est un pur mot, cet universel, considéré

comme inhérent à la substance individuelle, est ce qui la qualifie. Nous nous arrêtons là. Les interprètes aiment à compléter avec des paraphrases la pensée de leur auteur. Nous voulons résister à ce penchant. Laissant donc sans aucune glose les dernières phrases que nous venons d'emprunter à saint Anselme, demandons-nous simplement si elles ajoutent quelque chose à ce que les précédentes citations nous avaient appris de la doctrine de Roscelin. Nous savions qu'il ne consentait pas à séparer la couleur du corps coloré, c'est-à-dire à réaliser hors des choses les modes catégoriques; nous savons maintenant, pour ce qui regarde les genres et les espèces, que Roscelin refuse de les accepter comme autant d'êtres, autant de réalités substantielles. C'est toujours bien pensé, comme pensait Aristote. Des deux interlocuteurs, il en est un qui se trompe grossièrement; c'est saint Anselme. Roscelin a pleinement raison.

Abélard, qui avait été disciple de Roscelin, nous fournit quelques autres renseignements dont nous ne négligerons pas de tenir compte : « Je me rappelle, dit-il, « que mon maître Roscelin avait cette folle opinion, « qu'aucune chose n'est composée de parties. Si quel- « qu'un lui disait que cette chose, qui est une maison, « est composée d'autres choses, comme d'un mur et « d'un fondement, il le combattait par ce raisonne- « ment : — Si cette chose, qui est un mur, est une par- « tie de cette chose qui est une maison, comme la mai- « son n'est rien autre chose que le mur lui-même, le « toit et le fondement, il faut avouer aussi que le mur « est partie de lui-même et du reste. Mais comment se- « rait-il partie de lui-même? De plus, toute partie pré- « cède nécessairement son tout : or, comment le mur se « précéderait-il lui-même et le reste, puisque l'antério-

« rité à soi-même est impossible ? » Abélard cherche ensuite à prouver la faiblesse de cette argumentation, qui n'est, en effet, qu'un sophisme. Dans un autre de ses écrits, il emploie contre elle une arme plus perfide : « Aussi faux dialecticien, dit-il, que faux chrétien, il « soutient, dans sa dialectique, qu'aucune chose n'a de « parties, et son impudence corrompt ainsi le sens des « Ecritures ; car, à ce compte, dans l'endroit où il est rap- « porté que Jésus mangea quelque partie d'un poisson rôti, « il devrait dire qu'il s'agit d'une partie du mot « pois- « son, » et non d'une partie de la chose elle-même (1). » Ce n'est pas là simplement une calomnieuse facétie ; c'est encore un sophisme aussi grossier que celui dont Roscelin faisait usage, au dire d'Abélard, pour démontrer, ce qui est rigoureusement vrai, que toute substance est indivisible (2). Abélard, voulant paraître en désaccord avec Roscelin, lui cherche querelle à l'occasion d'un raisonnement vicieux, qu'il est bien homme à lui prêter, et lui impute, en outre, une opinion absurde, qu'évidemment ce docteur n'a jamais professée. Mais, en fait, de quoi s'agit-il, et en quoi, sur cette question des parties, la doctrine d'Abélard diffère-t-elle de celle de Roscelin ?

Roscelin prétend, d'une part, que l'on crée de pures

(1) Abælardi *Opera*, edita ab Amboësio, p. 334. — *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 90.

(2) Telle serait, en effet, la conclusion logique des prémisses énoncées : Dans l'endroit où il est rapporté que Jésus mangea quelque partie d'un poisson rôti, il (Roscelin) devrait dire qu'il ne mangea rien, puisqu'aucune chose n'a de parties. Mais un défenseur de Roscelin n'eût pas été embarrassé de répondre : Ce qui fut mangé par Jésus était ou la tête, ou le ventre, ou la queue du poisson, et il mangea bien cette chose ou ces choses ; car la tête, le ventre et la queue, quand on les sépare du tout pour les considérer comme des touts, voilà des choses. Mais assurément il ne mangea pas le nom qui sert à désigner ces choses, c'est-à-dire *une partie*. Avouons-le, ce ne sont là que des jeux d'esprit.

abstractions en généralisant la substance, et que, d'autre part, en subdivisant la substance, on arrive par une autre voie au même résultat. Or, il n'y a pas un conceptualiste qui puisse s'inscrire contre cette assertion, puisqu'elle est d'Aristote. « La composition et la division, « dit Aristote, sont également conceptuelles (1). » Ainsi, pour atteindre et connaître la réalité des choses, ne composons pas, ne divisons pas; observons simplement les êtres tels que les offre à nos regards le spectacle de la nature. C'est, il nous semble, ce que fait Roscelin, suivant une règle d'Aristote qu'Abélard, nous le verrons, doit suivre. Laissons donc un instant de côté les sophismes, les arguties, et venons à la question qu'il faut premièrement résoudre. « L'objet éternel de toutes les « recherches passées et présentes, cette question éter-« nellement posée : Qu'est-ce que l'être ? se réduit à « celle-ci, dit Aristote : Qu'est-ce que la substance (2) ? » A cette question voici la réponse de Roscelin. Anselme ose avancer, avec Parménide (3), que l'être vraiment substantiel est le genre, sujet et suppôt des choses multiples. Roscelin, comme le témoigne Anselme, rejette bien loin cette définition de la substance ; ce dont il faut d'abord le féliciter. Cette définition étant écartée, doit-on dire, avec Démocrite, que les réalités qui correspondent au sein des choses au terme de substance sont ces myriades de corpuscules invisibles auxquels l'école atomistique fait remplir des rôles si variés ? Ce n'est pas, du moins, Roscelin qui dit cela. Dans l'école de Démocrite, comme dans celle de Parménide, on a proposé des solutions extrêmes auxquelles il n'adhère pas. Il dit donc, les

(1) *Métaphysique*, livre IV, chap. III.
(2) *Ibid.*, livre VII, chap. I.
(3) *Ibid* , livre III, chap. IV.

ayant repoussées l'une et l'autre, qu'une substance est une nature de laquelle on ne peut rien retrancher, rien distraire, sans l'anéantir. C'est le langage du sens commun, de la vraie philosophie, d'Aristote et, hâtons-nous de le dire, de Platon lui-même, comme Roscelin avait pu l'apprendre, non pas, il est vrai, dans le *Philèbe*, mais, du moins, dans l'*Introduction* de Porphyre : « Quand on des-« cend l'échelle de l'être, pour aller des généralissimes « aux spécialissimes, il est un point auquel Platon, dit « Porphyre, ordonne de s'arrêter (1). » Ce point, c'est la substance, c'est l'atome, si bien défini par Aristote. Il ne peut être partagé, puisqu'on l'appelle ἄτομος ; donc il n'a pas de parties. Voici maintenant l'exemple de la maison choisi par Roscelin. Il est évident que la maison se compose du toit, du fondement et du reste. Cependant, comme parties de cette maison, le toit, le fondement et le reste ne sont pas des êtres vrais, mais des subdivisions nominales. En effet, que cette subdivision s'opère en acte, en réalité, le fondement devient, si l'on veut, une substance, le toit une autre substance, et il en est de même, à certains égards, des autres parties de la maison; mais la substance « maison » n'existe plus. Une substance proprement dite est un tout naturel; mais, par analogie, ce mot de substance est pris encore pour désigner un tou artificiel. Comme substance de ce dernier ordre, la maison est un tout ; mais, comme partie de la maison, le mur n'est pas un tout, et par conséquent n'est pas une substance. Quelle est, en effet, la définition aristotélique de la substance? C'est « ce qui ne se dit pas d'un sujet et « n'est dans aucun sujet. » Or, le mur, considéré comme partie de la maison, a la maison pour sujet : donc il est

(1) *Isagoge*, cap. II.

dans un sujet ; donc il n'est pas une substance. La substance seule est une chose; donc le mur, le toit, le fondement et le reste ne sont pas, comme parties de la maison, des choses, et, s'ils ne sont pas des choses, que peuvent-ils être? des noms. C'est ce qui, dans le langage d'une philosophie bien plus élevée que celle de Roscelin, s'exprime par cet aphorisme : « Parce que la « ligne n'existe plus si on la divise en deux parties, parce « que l'homme périt si on le divise en os, en nerfs, en « chair, il ne faut pas dire néanmoins que ce sont là des « parties de la substance; ce sont des parties de la « matière. Ce sont bien là des parties de l'être réalisé, « mais ce ne sont pas des parties de la forme, en un mot « de ce qui entre dans la définition. Ainsi les parties ne « peuvent être définies (1). »

Assurément les termes attribués à Roscelin, soit au sujet des entités universelles, soit au sujet des parties, sont plus énergiques que ceux dont avaient fait usage les nominalistes venus avant lui; mais si l'on n'a pas égard à ces termes, qui, rapportés par des adversaires, doivent l'être peu fidèlement, on ne trouve, au fond des sentences mises au compte de Roscelin par saint Anselme et par Abélard, rien de plus que le nominalisme de Raban et d'Heiric d'Auxerre. Allons plus loin : il ne nous est pas démontré qu'Abélard ait eu quelque droit de s'inscrire contre les conclusions de Roscelin. Il im-

(1) *Métaphys.* d'Aristote, liv. VII, ch. x. — Descartes s'exprime en des termes à peu près équivalents, lorsqu'il donne aux parties le nom de *substances incomplètes :* « Ainsi la main est une substance incomplète, « si vous la rapportez à tout le corps, dont elle est partie; mais si vous « la considérez toute seule, elle est une substance complète. Et pareil- « lement l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'ils « sont rapportés à l'homme qu'ils composent; mais, étant considérés « séparément, ils sont des substances complètes. » (*Réponse aux quatre object.*, t. II, p. 43 de l'édit. de M. V. Cousin.)

porte sans doute d'ajouter à ces conclusions que tout nom substantif, lorsqu'il ne représente pas une substance vraie, représente du moins une idée, et que les idées ont leur genre de vérité comme de fausseté; mais si Roscelin n'a pas expressément formulé cette définition du nom, il l'aurait volontiers acceptée. Disons mieux, s'il l'a négligée, c'est qu'il ne soupçonnait pas qu'on devait plus tard, au moyen de nouvelles distinctions, opposer le nom à l'idée, comme il avait opposé le nom à la chose. De son temps on ne recherchait pas encore les paradoxes, on ne courait pas après le renom de bel esprit. Tout le travail des intelligences avait pour objet l'étude naïve et sincère de la vérité. Non, il n'est pas vraisemblable que, dès le commencement de cette étude, Roscelin ait mis en avant, comme le premier mot de sa doctrine, le dernier mot du scepticisme le plus outré. Nous ne connaissons pas même un disciple de Guillaume d'Ockam qui ait osé pousser les choses aussi loin. Tous ils ont affirmé la subordination du terme vocal au terme mental; tous ils ont considéré comme la base du système nominaliste ces notions nécessaires, et partant légitimes, que l'esprit recueille de la considération des choses (1). Sans aucun doute Abélard pouvait, après avoir exposé la déclaration de Roscelin sur la nominalité des parties, énoncer des réserves au profit des idées qui

(1) « Quando sunt duo termini synonymi, quorum unus est vocalis, vel « scriptus, et alter mentalis, dicimus illum vocalem aut scriptum subor- « dinari mentali, id est ordinari sub mentali; prius enim sunt termini « mentales quam vocales aut scripti, et ita vocales subordinantur menta- « libus, et non e converso. Et breviter, subordinari est significare ad pla- « citum illud, vel illa, vel illo modo, quod, vel quæ, vel quo modo signi- « ficant naturaliter per terminum mentalem sibi synonymum. » (Riccius, *Objectiones et annotata super Logicam Pauli Veneti.*) Nous ne citons que ce passage; il y en a cent autres, chez les nominalistes les plus prononcés, qui expriment la même opinion.

viennent de l'analyse; mais il ne paraît pas s'être soucié de cela. Ce juge si dur, si sévère, à son tour jugeons-le. Il ne fait pas de réserves, quand il avait le droit d'en faire; il s'inquiète uniquement de quereller son maître, parce qu'il a mal prouvé, dit-il, ce qui pouvait être prouvé beaucoup mieux. Ailleurs, il l'injurie sur le même propos, en lui attribuant, à l'aide d'un misérable jeu d'esprit, un raisonnement faux, qu'il réduit aisément à l'absurde. Pourquoi cette mauvaise foi? Pourquoi cette injustice, cette ingratitude? Roscelin ayant appelé sur sa tête les foudres de l'Eglise, Abélard eut, à notre avis, trop à cœur de séparer sa cause de celle du proscrit. Nous ne pouvons trouver une autre explication de sa conduite, et, si elle n'est pas honorable, nous le regrettons. Mais, en fait, l'histoire s'est-elle trompée, lorsqu'elle a cru voir sortir du même camp et combattre sous les mêmes enseignes le nominaliste Roscelin et le conceptualiste Abélard? Non, selon nous, elle ne s'est pas trompée.

Nous devons, toutefois, tenir compte des deux phrases suivantes, qui se rencontrent dans le *Polycraticus* et dans le *Metalogicus* de Jean de Salisbury. Parlant de la doctrine de Roscelin, cet ingénieux critique s'exprime en ces termes : *Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species, sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit* (1). Et ailleurs : *Alius consistit in vocibus, licet hæc opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit* (2). Le sens de l'une et de l'autre de ces deux phrases est que la thèse des noms fut aussitôt abandonnée après la mort de Roscelin. Qu'on le remarque, l'auteur

(1) *Polycraticus*, VII, XII.
(2) *Metalogicus*, II, XVII.

du *Metalogicus* est un contemporain, un ami d'Abélard, et, malgré tout le succès obtenu dans l'école par le péripatéticien du Pallet, il écrit que de son temps le clerc de Compiègne n'avait plus un sectaire. Ainsi Jean de Salisbury distingue expressément le conceptualisme d'Abélard et le nominalisme de Roscelin. Cette distinction peut être admise, et nous ne refuserons pas de l'admettre après l'avoir expliquée. Roscelin s'est surtout occupé de réduire au néant la thèse des substances universelles, et, pour accomplir cette œuvre de destruction dans le domaine de la philosophie scolastique, il a poussé le nominalisme jusqu'à ses conséquences extrêmes. Voilà, nous semble-t-il, quel fut son véritable rôle. Son disciple Abélard, venant après lui, s'inquiéta plus de rechercher et de déterminer quelle pouvait être la valeur des noms universels. La méthode du premier avait été critique (1); celle du second fut dogmatique. Appréciés ainsi l'un et l'autre, ils diffèrent assurément, et Jean de Salisbury rend un compte fidèle de cette différence, lorsqu'il dit que la thèse des noms ne fut plus guère reproduite après Roscelin. En effet, Abélard ayant proposé la thèse des idées, tout l'effort des réalistes se porta sur cette thèse nouvelle, et l'autre fut oubliée. Est-ce à dire, toutefois, que Roscelin ait enseigné que les noms universels ne représentent pas même des idées? Est-ce à dire qu'Abélard ait cessé d'être nominaliste, pour avoir mis en avant la doctrine de l'universel idéal et l'avoir exposée comme sienne avec tant de verve et d'éclat? Non, cela ne peut se soutenir. Sur ce point

(1) Nous rappellerons ici cette phrase, déjà citée, d'Othon de Freisingen : « Plurimum in inventionum subtilitate, non solum ad philosophiam necessariarum, sed et promovendis ad jocos animis utilium, « valens. »

d'accord avec tous les anciens témoignages, la logique reconnaît que le maître et le disciple diffèrent, mais elle n'admet pas qu'ils aient été de deux partis différents.

Disons enfin quel tumulte Roscelin causa dans l'Eglise en exposant son opinion sur la Trinité. On sait déjà qu'il n'avait pas craint de soumettre ce mystère à l'examen de sa raison. Si cette entreprise était coupable, il pouvait l'ignorer. Saint Augustin, et après lui les mieux famés d'entre les anciens pères, avaient exercé leur logique sur l'impénétrable symbole : livrée dès lors à la controverse, la question de la Trinité doit être encore envisagée, discutée, au point de vue des systèmes les plus divers, jusqu'au jour où la voix puissante de saint Thomas viendra redemander à l'école le dépôt outragé par la curiosité des philosophes (1). Voici l'interprétation proposée par Roscelin. Toute substance, dit Aristote, est indivisible; la loi fondamentale de toute substance est son individualité. Ainsi les parties d'une substance sont nominales et non réelles. La maison se compose du toit, du fondement et du mur; mais le mur, le fondement et le toit réellement séparés, la maison n'est plus. Rien de si clair : il n'est pas même besoin, pour démontrer cette vérité, de faire intervenir l'autorité d'Aristote et de la science; elle est évidente pour le jugement le moins exercé. Donc la thèse chrétienne de la Trinité révolte le sens commun. Le sens commun dit que la substance de Dieu est indivisible, comme l'est toute substance; que Dieu n'est pas le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais qu'il est simplement Dieu. En conséquence Roscelin dit qu'il faut voir dans la Trinité ou trois Dieux séparés, distincts,

(1) *Summa Theologiæ*, pars I, quæst. 32, art. 1.

individuels, comme existent trois anges, trois âmes; ou plutôt un seul Dieu, que l'on peut désigner sous trois noms, à cause de la diversité de ses attributs, mais au sein duquel il faut bien se garder d'établir des distinctions de personnes (1). Rejeter ses conclusions et soutenir qu'il y a réellement trois personnes divines, c'est, suivant lui, prétendre que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés comme le Fils. L'Eglise ne pouvait guère lui répondre qu'en lui commandant le silence. On ne doit plus raisonner sur les mystères dès qu'ils ont été décrétés, puis confirmés par l'adhésion des siècles.

Ayant appris que ses paroles avaient porté le trouble dans quelques consciences, et que les ennemis de la dialectique allaient disant qu'il venait de se rendre coupable d'un horrible blasphème, Roscelin ne se laissa pas dès l'abord intimider par leurs clameurs ni par leurs menaces. Quand un concile lui demanda de quel droit il

(1) « Telle est, dit M. Cousin, l'opinion renfermée dans trois passages « dont la ressemblance atteste que nous possédons les paroles mêmes de « Roscelin. Le premier de ces passages est la lettre d'un nommé Jean à « saint Anselme, pour lui demander son avis sur la question soulevée par « Roscelin : Hanc enim inde quæstionem Roscelinus de Compendio « movet. Si tres personæ sunt una tantum res et non sunt tres per se, « sicut tres angeli, aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia « omnino sint idem, ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarna- « tus est (Baluze, *Miscell.*, IV, p. 478, 479). C'est après avoir reçu « cette lettre que saint Anselme, encore abbé du Bec, écrivit à Fulcon, évêque de Beauvais : Audio... quia Roscelinus clericus dicit in Deo « tres personas esse tres res ad invicem separatas, sicut tres angeli; ita « tamen ut una sit voluntas et potestas : aut Patrem et Spiritum Sanc- « tum esse incarnatum et tres Deos posse dici, si usus admitteret « (Ans. *Opera*, Epistolar., lib. II, Epist. 41). Le dernier passage est celui « du *De fide Trinitatis*, écrit plus tard, et qui ne porte plus sur de « simples bruits : Si in Deo tres personæ sunt una tantum res, et non « sunt tres res, unaquæque per se separatim, sicut tres angeli, aut « tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, « ergo Deus et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est. » (*Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 95.)

osait s'exprimer en des termes nouveaux au sujet de la Trinité, il répondit que cette doctrine réputée si criminelle avait obtenu, dans tous les temps, l'assentiment des meilleurs esprits, qu'elle n'eût pas été désavouée par Lanfranc de Pavie, et qu'elle ne le serait pas sans doute par le docte Anselme, abbé du Bec. Celui-ci, craignant d'être tenu pour suspect, s'empressa d'envoyer à Foulques, évêque de Beauvais, une déclaration orthodoxe. Un concile fut convoqué par Reinaud, archevêque de Reims, pour statuer sur les erreurs de Roscelin. On le contraignit de les abjurer. Ce qu'il fit, non par conviction, mais par crainte, car il fut en péril d'être massacré par le peuple de Reims. Telle était alors l'énergie de la foi chez les simples; tel était le discrédit populaire de la raison! Ayant quitté la ville de Reims, Roscelin revint bientôt à sa doctrine sur la Trinité, malgré les remontrances d'Yves de Chartres, et fut de nouveau condamné dans un autre concile rassemblé par le roi Philippe pour célébrer son mariage avec Bertrade (18 septembre 1094). Chassé de France, Roscelin se rendit en Angleterre, mais il n'y put rester. Ayant censuré les mœurs dissolues du clergé normand (1), il fut promptement rejeté sur la rive française. Est-il enfin vaincu? Revient-il en France pour y finir ses jours dans quelque solitude? Non, il lui faut encore le bruit et la lutte. Nous le retrouvons avant la fin du siècle dans la petite ville de Loches, en Touraine, enseignant du moins sa philosophie s'il n'ose plus enseigner ses impiétés. C'est plus tard qu'il va se cloîtrer à Saint-Martin de Tours, où, d'ailleurs, la clôture n'était pas très-sévère (2). Enfin il reparaît de nouveau sur la

(1) Voir une lettre de Thibauld d'Etampes, publiée par d'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 448 de l'édit. in-folio.

(2) Voir nos *Singul. hist. et litt.*, p. 216.

scène en l'année 1121, venant à son tour guerroyer contre l'opinion d'Abélard sur la Trinité.

On n'a pas sans raison blâmé la turbulence et l'acrimonie de Roscelin; mais on n'a pas assez loué son courage. C'était un homme de combat, et, avec les défauts des gens de ce caractère, il eut leurs vertus. On ne l'a pas assez dit à son honneur. La sentence prononcée contre Bérenger avait rétabli les affaires du réalisme; pendant plus de quarante années, le parti des vaincus avait tristement courbé la tête sous le joug du platonisme triomphant. Roscelin osa le premier recommencer l'attaque, quoique, disait-on, la cause victorieuse fût celle de Dieu. N'hésitons pas à l'en féliciter.

Dans l'exposition que nous venons de faire des sentiments du célèbre clerc de Compiègne, nous avons pris soin de nous en tenir aux textes que nous avions sous les yeux. Durant quatre siècles encore, le problème de la nature des genres et des espèces sera constamment agité dans l'école par les plus subtils, les plus résolus de tous les dialecticiens. Pourquoi déjà rechercher ce qu'ils ne manqueront pas de mettre en pleine lumière? Ayant maintenant à placer en regard des opinions de Roscelin celles de son principal adversaire, saint Anselme, nous agirons avec la même réserve, nous nous abstiendrons à dessein de signaler même les plus prochaines conséquences de ses principes. Si nous eussions ignoré ce que l'induction peut en tirer, M. Bouchitté nous l'eût appris (1) : mais qu'il nous suffise d'apprécier pour quelle cause Anselme a combattu, et quelles assertions nouvelles il a livrées à la dispute.

Anselme, que ses mérites et son zèle pour la grande

(1) *Le rationalisme chrétien à la fin du* XIe *siècle;* Paris, 1842, in-8°.

réforme de Grégoire VII doivent faire inscrire au calendrier de l'église romaine, était né, en 1033, dans la ville d'Aoste, en Piémont. Comme tous les maîtres de son temps, il s'était promené d'écoles en écoles, avant de choisir le cloître pour retraite et pour académie. A vingt-sept ans, il était venu dans le monastère du Bec assister aux leçons de Lanfranc de Pavie, et lorsque celui-ci, quittant sa chaire et l'école qu'il avait illustrée, alla gouverner, dans la ville de Caen, l'abbaye de Saint-Etienne, Anselme le remplaça dans la charge de prieur du Bec. Déjà, dit-on, plusieurs miracles avaient témoigné combien ce docte étranger était agréable au Seigneur (1) : c'est pourquoi, la mort étant bientôt venue surprendre, au milieu de ses pieux travaux, le vénérable Hellouin, fondateur du Bec, les religieux assemblés s'empressèrent de confier au prieur Anselme, dont ils aimaient la douceur, dont on respectait au dehors la science et la vertu, l'administration difficile de leur maison, souvent inquiétée par de trop puissants voisins. C'était en l'année 1078. Vers le même temps, l'abbé de Saint-Etienne était appelé par Guillaume le Conquérant sur le siége principal de l'église d'Angleterre. Une conformité parfaite de sentiments et de doctrine unissait Lanfranc et Anselme, et l'archevêque de Cantorbéry prenait rarement un parti dans les affaires difficiles avant d'avoir interrogé son ancien élève, devenu son conseil, le sage et savant abbé du Bec. En 1089, à la mort de Lanfranc, Anselme était à son tour appelé, par le peuple et par les clercs de Cantorbéry, à la succession de son illustre ami. Le nouveau roi, Guillaume le Roux, ne refusa pas de le nommer évêque, mais il voulut lui

(1) Vincent. Bellov., *Specul. hist.*, lib. XXV, cap. LXVIII et seq. — Eadmerus, in *Vita Anselmi*, Anselmi Operibus præfixa.

dicter des conditions humiliantes, et, pour ne pas se déshonorer par une lâche condescendance aux caprices d'un prince cupide, Anselme accueillit toutes ses propositions avec indifférence, déclarant que le titre d'abbé du Bec était suffisant à son ambition. Mais on raconte qu'ayant traversé la mer pour aller rendre visite à son souverain, dont on croyait la fin prochaine, celui-ci lui déclara de la façon la plus énergique qu'il se réservait le temporel de l'archevêché de Cantorbéry, et que néanmoins il lui commandait d'accepter sur-le-champ et sans délibérer le gouvernement spirituel de cette église. En vertu de quel droit Guillaume prétendait-il s'attribuer ainsi les biens de l'Eglise, définis les biens du Seigneur? Anselme, qui devait considérer cette usurpation comme un sacrilége, n'y voulut pas adhérer; il fallut qu'on usât de violence pour l'entraîner devant le roi, et qu'un farouche baron, lui mettant dans la main la crosse épiscopale, le contraignît de la porter en signe d'acceptation. Voilà l'homme contre lequel Roscelin eut à défendre ses nouveautés hétérodoxes (1).

Les œuvres de saint Anselme ont été plusieurs fois imprimées; elles l'ont été récemment en Angleterre, et cette nouvelle édition nous offre plusieurs pièces qui manquent dans les éditions de 1675 et de 1721. Quoique ces divers recueils ne contiennent aucun traité de logique, Anselme est un logicien exercé. M. Charles Prantl l'a facilement prouvé par les extraits qu'il a donnés d'un opuscule intitulé : *Dialogus de grammatico* (2). Ce n'est

(1) La vie de saint Anselme a été pour M. Charles de Rémusat la matière d'un beau livre, où toutes les questions qui se rapportent à l'ancien antagonisme des deux puissances sont traitées et résolues avec autant de fermeté que de sagesse.

(2) Ch. Prantl, *Geschichte der Logik*, t. II, p. 89 et suiv.

pas que l'auteur de ce dialogue se propose de faire servir la logique à la découverte de la vérité : cet art profane et la vraie science, c'est-à-dire la science des choses divines, n'ont, à son avis, rien de commun; mais tout art, même la logique, lui semble un exercice agréable. Qu'on ne lui reproche pas de raisonner quelquefois selon les préceptes d'Aristote; c'est un divertissement qu'il se donne et qu'il croit licite; en fait, il n'y a pas un de ses raisonnements qui n'ait pour prémisses un des axiomes de la foi, et qui ne confirme, pour conclure, quelque proposition dogmatique. Jamais il ne doute de ce qu'il veut, dit-il, se démontrer. S'il se représente lui-même sous l'image d'un ignorant, curieux de rechercher ce qu'il ignore, *ratiocinando quæ nesciat investigantis* (1), c'est un pur artifice. Connaissant très-bien le péril qu'offrent ces sortes d'enquêtes, lorsqu'elles sont sincères, il ne se laissera jamais conduire par le raisonnement jusqu'à la critique d'un dogme quelconque. Ainsi fréquemment il s'adresse ces admonitions prudentes : l'intellect doit se soumettre à l'autorité lorsqu'il ne s'accorde pas avec elle (2); l'homme fidèle ne cherche pas à comprendre pour croire, mais il croit pour comprendre (3); il faut admettre les mystères de la foi, avant de les approfondir avec la raison (4), et c'est une coupable témérité que de disputer contre la foi, quand l'intelligence ne peut atteindre la hauteur des vérités révélées (5). « Sa méthode, » comme l'a très-bien dit M. Cousin, « sa méthode, car il en a une, est de partir

(1) Préface du *Proslogium.*
(2) *De fide Trinitatis,* cap. VII.
(3) *Proslogium,* cap. I.
(4) *Cur Deus homo,* cap. II.
(5) *De fide Trinitatis,* cap. II.

« des dogmes consacrés, et sans s'écarter jamais de ces « dogmes, en les prenant tels que les donne l'autorité, « mais en les fécondant par une réflexion profonde, de « s'élever, pour ainsi dire, des ténèbres visibles de la « foi à la pure lumière de la philosophie (1). » Lecteur assidu de saint Augustin, Anselme a rencontré la maxime suivante dans le discours de ce père *Sur la vraie Religion*: « L'autorité requiert la foi pour préparer l'homme à la « raison (2); » et cette maxime sera toujours présente à son esprit, même lorsqu'il s'aventurera, sous les auspices de la raison, dans ce domaine des thèses mystiques, que lui ont interdit sagement, c'est-à-dire sans excès de prudence, les plus récents décrets des théologiens officiels. Jamais il n'a formé le coupable dessein d'ajouter quelque article aux vérités dogmatiques; il a cru simplement que plusieurs de ces vérités, enseignées, révélées par la sagesse divine, pouvaient être acceptées sans violence par la sagesse humaine, et qu'ainsi la raison ne doit pas toujours être réputée l'ennemie de la foi. Saint Anselme est le dernier des pères de l'Eglise; il n'appartient au moyen âge que par la date de sa naissance. Sa méthode est celle des Cyprien et des Athanase. On pourrait croire que ces instructions ingénieuses et profondes, rédigées au ve siècle par Vincent de Lérins, sont à l'adresse de l'évêque philosophe de Cantorbéry : « Que « la postérité se félicite de comprendre par vous ce que « l'antiquité vénérait, mais ne comprenait pas! Cepen- « dant n'enseignez que ce qui vous a été transmis, et, « vous exprimant en des termes nouveaux, ne dites pas « des choses nouvelles. Mais quelqu'un s'écriera peut- « être : « N'y aura-t-il donc, dans l'Eglise du Christ,

(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 101.
(2) Cap. XXIV.

« aucun progrès de la religion ? » — Il y en aura certes, « et un très-grand ; car qui peut être assez ennemi des « hommes, assez maudit de Dieu, pour vouloir l'empê- « cher ? Mais il faut qu'il soit un progrès véritable de la « foi, et non pas un changement. Ainsi, que chaque « homme, en croissant en âge, que tous les hommes et « toute l'Eglise, en s'avançant à travers les siècles, crois- « sent et s'avancent aussi dans la science, l'intelligence, « la sagesse. Ce progrès est nécessaire ; mais que tou- « jours on respecte la règle, le dogme consacré, la doc- « trine des anciens interprètes (1). » Puisqu'il existe un art qu'on appelle l'art de raisonner, pourquoi ne pas essayer d'expliquer suivant la raison ce que la foi proclame certain, incontestable? Saint Anselme s'est proposé simplement de faire cet essai. On a condamné la raison comme responsable des blasphèmes de Bérenger ; il croit peut-être utile, certainement ingénieux, d'appeler de ce jugement et devant la conscience humaine et devant le tribunal de l'orthodoxie. Mais en quels termes expose-t-il, comme on dit, ses motifs d'appel ? C'est ce qu'il nous reste à faire connaître.

On a trouvé quelque obscurité dans son opinion sur l'origine des idées. Pourquoi ? Parce qu'on s'est beaucoup trop préoccupé de le ranger parmi les disciples d'une grande école fondée sur les ruines de la scolastique. Ainsi, l'on nous désigne ce passage du *Monologium* comme s'accordant mal avec les principes de Descartes : « On ne peut nier d'aucune manière que, lors- « que l'âme raisonnable se comprend au moyen de la « pensée, cette pensée ne produise une image de l'âme « raisonnable ; bien plus, que cette pensée ne soit elle-

(1) Vincent. Lirin. *Common.*, cap. XXVII, XXVIII.

« même l'image de l'âme, formée à sa ressemblance « comme par impression. Quelle que soit, en effet, la « chose que l'âme veut se représenter fidèlement, soit « au moyen de cette faculté corporelle que l'on appelle « l'imagination, soit au moyen de la raison, elle emploie « tous ses efforts à façonner dans sa pensée une expres- « sion de cette chose. Plus cette expression est fidèle, « plus vraie est la pensée qu'elle a de la chose ; et cela « se voit plus clairement encore lorsqu'elle pense une « chose qui n'est pas elle-même, et principalement un « corps. En effet, quand je pense à un homme absent « qui m'est connu, il se forme sur le miroir de ma pen- « sée une image semblable à celle que la vue de cet « homme a fixée dans ma mémoire (1). » Oui, nous en convenons, ce passage ne pourrait trouver place dans le *Discours sur la méthode*. Ce n'est pas que Descartes se soit exprimé sur la nature des idées en des termes dégagés de toute équivoque (2) ; mais quand nous voyons Arnauld et Malebranche défendre en son nom, sur ce problème, les deux opinions opposées, nous estimons que le commentaire d'Arnauld est le plus exact et le plus vrai. La doctrine d'Anselme sur la nature des idées n'est donc pas celle de Descartes ; mais cela ne signifie pas

(1) « Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogi « tando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam « cogitationem sui esse suam imaginem, ad ejus similitudinem tanquam « ex ejus impressione formatam. Quamcumque enim res mens, seu per « corporis imaginationem, seu per rationem, cupit veraciter cogitare, « ejus utique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione cona- « tur exprimere : quod quanto verius facit, tanto rem ipsam verius « cogitat ; et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, « et maxime cum aliquod cogitet corpus, clarius perspicitur. Cum enim « cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis « meæ in talem imaginationem ejus qualem illam per visum ocularem « in memoriam attraxi. » (*Monologium*, cap. XXXIII.)

(2) M. Ch. de Rémusat, *Saint Anselme*, liv. II, chap. III, n° 7.

qu'elle soit obscure. Loin de là : elle nous semble offrir à l'esprit un sens parfaitement clair. C'est une doctrine erronée, qui eut le plus grand succès au moyen âge. La plupart des docteurs contemporains d'Anselme s'accordent, en effet, à déclarer que les notions des choses arrivent à l'esprit par l'intermédiaire des sens, et que l'activité de l'esprit, s'exerçant sur ces notions premières, forme certaines images, certaines entités conceptuelles, qui sont ensuite recueillies dans le trésor de l'entendement pour contribuer à la génération d'autres concepts, c'est-à-dire d'autres images, d'autres espèces. Voilà ce que dit Anselme, exprimant sans défiance une opinion vulgaire. Si nous n'avons pas encore exposé tous les développements de cette fausse opinion, c'est qu'elle n'a pas encore été discutée dans l'école. Elle le sera plus tard, et nous ne négligerons pas de la faire bien connaître. C'est, en effet, une des thèses principales du réalisme. Sur cette question réservée nous ne ferons ici qu'une simple remarque. Ces termes *imago, corporis imaginatio, similitudo, impressio, exprimere,* qui sont employés par Anselme pour énoncer la théorie des idées-images, des idées représentatives, n'appartiennent pas au langage de l'ancienne philosophie latine. Nous prouverons que la théorie des idées-images, si souvent mise au compte d'Aristote (1), était inconnue même à Boëce, et qu'elle vient non des philosophes, mais des naturalistes, et en particulier des médecins grecs. Si donc Anselme et ses contemporains n'ont pas introduit dans le vocabulaire philosophique les mots que nous avons signalés, on croit pouvoir affirmer qu'ils en ont fait usage en un sens qu'Aristote et ses anciens interprètes auraient con-

(1) M. Barth. Saint-Hilaire, préface de la traduct. du *Traité de l'Ame*, p. 22 et suiv.

damné. Quoi qu'il en soit, il est manifeste que, dans le système psychologique de saint Anselme, toute perception produit un fantôme; que l'imagination est une faculté moyenne entre les sens et la raison; que la mémoire est pleine de formes *impresses*, et que tout acte de la pensée est une forme *expresse*. C'est ce que tous les réalistes et la plupart des nominalistes répéteront jusqu'à la venue de Pierre de Verberie et de Guillaume d'Ockam. Et ces vaillants lutteurs ne porteront pas eux-mêmes le dernier coup à l'idéologie scolastique. Malebranche, qui ressemble par tant de côtés à saint Anselme, s'est efforcé, même après Descartes, de remettre en honneur ces vaines chimères, et l'un des adversaires les plus constants de Malebranche, Locke, a eu le tort grave d'y croire, ou du moins de les traiter avec des égards qu'elles ne méritent pas.

Mais pénétrons plus avant dans la doctrine d'Anselme. S'il n'a pas fait profession d'être un philosophe, il connaît et il emploie souvent le langage de la philosophie; il est même, peut-être sans le savoir (1), d'une secte philosophique, et cette secte est proprement celle de Platon. On doit le soupçonner déjà; les thèses qu'il opposait tout à l'heure aux négations de Roscelin sont toutes, en effet, platoniciennes. On en sera bientôt convaincu.

Le philosophe doit observer tour à tour la nature et sa pensée. Anselme dédaigne volontiers la nature : il nous a toutefois appris qu'ayant fait son enquête dans ce domaine, il a vu des yeux de son corps les choses individuellement déterminées, et des yeux de son esprit certaines choses spéciales, générales, plus ou moins

(1) M. Ch. de Rémusat, *Saint Anselme*, livr. II, chap. III, nº 3.

universelles, qui sont, dit-il, ce qu'elles sont par leur propre essence. Avec les yeux de son corps il a recueilli des notions qui ont bien sans doute quelque caractère de vérité; cependant la somme de science qu'il a tirée de ces notions n'a pu le satisfaire, et tout ce qu'il sait vraiment sur les conditions réelles de l'être est ce qu'il a vu dans la nature avec les yeux de son esprit. Mais est-ce bien dans la nature qu'Anselme a vu ces essences générales, ces universaux substantiels, dont il s'étonne et s'indigne presque d'entendre contester l'existence par son véhément interlocuteur? Si l'on entreprend de lui prouver qu'il se trompe et qu'il les a vus simplement dans sa raison, il l'accorde aussitôt. C'est, en effet, dans la raison qu'il convient, dit-il, de rechercher ce qu'il importe surtout de connaître; la nature n'est qu'un miroir trouble de la vérité. Interroger sa raison sur la vérité des choses, attendre sa réponse, et, quand elle répond, écrire sous sa dictée, c'est tout simplement faire un monologue en pleine nuit. *Monologium* est donc le titre parfaitement exact du livre principal de saint Anselme. Or il y a une méthode propre à tout monologue philosophique : c'est la méthode que Fénelon appelle à bon droit discursive, qui, s'étant d'abord proposé quelque théorème d'une solution prompte et facile, en déduit ensuite toutes les conséquences; *descendendo,* comme on dit en scolastique, et non pas *ascendendo*. Ainsi, dès le début du *Monologium,* Anselme pose son théorème : la cause de tous les êtres est une ou multiple. S'il est prouvé qu'elle est une, il n'y aura plus qu'à discourir sur les actes libres ou nécessaires de cette cause unique. Mais n'est-elle pas multiple? Quelques philosophes semblent la croire telle. Cependant on ne peut se défendre de reconnaître que toutes les choses individuellement déterminées au sein de la nature

subsistent par la vertu de quelque principe interne, *aliqua vis, vel natura existendi per se,* et que ce principe leur est commun. S'il leur est commun, il est substantiellement un en tous, ou bien il procède lui-même d'un principe supérieur, qui seul est substantiellement unique, et qui partage entre les choses substantiellement différentes cet attribut commun, l'existence. Ici donc il faut opter entre l'un au sein des choses, ou l'un hors des choses (1). M. Rousselot suppose que, dans cette alternative, saint Anselme se décide dès l'abord pour l'un dans les choses, et court sans hésiter se joindre aux unitaires mal notés dont le patron est Jean Scot Erigène (2). Nous le comprenons autrement. Ordinairement saint Anselme ne va pas des choses vers Dieu; il va de Dieu vers les choses. S'il prend quelquefois l'autre chemin, c'est quand il ne voit aucun inconvénient à faire usage d'un argument banal qui s'offre à lui, et qui lui semble devoir facilement convaincre; mais en fait, comme nous l'avons dit, la considération des choses le touche peu. Nous ne recommandons pas cette méthode; nous faisons simplement remarquer que saint Anselme la préfère. A des esprits animés d'une foi ardente il va mieux de se substituer à la pensée divine et d'agir comme elle, que d'étudier d'abord la nature des choses et de remonter ensuite vers Dieu. Quand saint Anselme emploie la démonstration ascendante. c'est par égard pour la folie des incrédules qu'il travaille à persuader. Il est donc bien éloigné de considérer la thèse de l'unité des effets comme prouvant l'unité de la cause; il l'énonce, il est vrai, mais ne s'y arrête pas, et court demander à la raison pure des preuves plus décisives. Est-il bien certain d'ailleurs

(1) *Monolog.*, cap. III.
(2) M. Rousselot, *Etudes*, t. I, p. 215.

que, dans l'opinion de saint Anselme, l'unité d'existence ou de mouvement suppose l'unité de substance ? Les phrases extraites par M. Rousselot du *Dialogue sur la vérité* signifient que saint Anselme est avant tout curieux d'établir la nécessité d'une substance unique, suprême, souverainement grande et souverainement bonne; mais cette définition est celle de la substance séparée, et non pas celle de l'univers. Quant à ce principe interne des choses qui, suivant les termes du *Monologium*, subsiste en chacune et dans toutes, c'est la vie; ce n'est pas la cause de la vie, ce n'est pas Dieu. Saint Anselme le déclare expressément : « Les choses, dit-il, qui diffèrent « entre elles n'existent que par une chose qui n'est pas « elles, et cette chose seule est par elle-même ; or, tout « ce qui est par la puissance d'un autre est moindre que « la cause qui a produit tous les êtres et qui existe par « elle-même (1). » Ce langage repousse tout soupçon de panthéisme : c'est donc l'unité de la cause que saint Anselme recherche et prétend prouver, quelque opinion qu'il professe d'ailleurs sur la manière d'être des effets. Il est théologien d'abord; il fait ensuite des conjectures ontologiques qu'il défend mal, qu'il ne tient guère à défendre. On le méconnaît donc et on l'offense quand on le traite en physicien.

Nous allons maintenant reproduire sa démonstration de l'existence de l'être souverainement parfait, et comme cette démonstration est plus complète dans le *Proslogium* que dans le *Monologium*, voici le passage du *Proslogium* qui la contient : « Le sot lui-même entend ce que je dis, lors- « qu'il comprend quelque chose au delà de quoi l'on ne « peut rien concevoir de plus grand, et ce qu'il comprend

(1) *Monolog.*, cap. III.

« est dans son entendement, alors même qu'il n'en com-
« prend pas l'existence réelle. Car qu'une chose soit dans
« l'entendement, et qu'on comprenne qu'elle existe,
« sont deux points différents. Or, cette chose au delà de
« laquelle il ne peut être conçu rien de plus grand, ne
« peut pas n'exister que dans l'entendement seul; car
« si elle n'existait que dans l'entendement, on pourrait
« concevoir qu'elle existe aussi dans la réalité; ce qui est
« certainement une plus grande chose. Si donc, ce au
« delà de quoi on ne peut concevoir rien de plus grand
« n'existe que dans l'entendement, ce au delà de quoi
« on ne peut rien concevoir de plus grand n'est pas ce
« qu'on peut concevoir de plus grand : conséquence
« absurde. Ce qu'on peut concevoir de plus grand existe
« donc non-seulement dans l'entendement, mais dans
« la réalité (1). » Descartes a passé pendant longtemps pour l'inventeur de cet argument. Il est maintenant prouvé que Descartes l'avait tiré du passage même que nous venons de citer (2), et puisqu'il a joui, malgré tant de censeurs, d'une si grande fortune, il convient de revendiquer pour saint Anselme l'honneur de l'invention. On nous signale, il est vrai, quelques phrases de saint Augustin, où se trouve en germe le syllogisme amplement développé dans le *Proslogium* et dans la troisième *Méditation* (3); mais M. de Rémusat fait remarquer, avec beaucoup de raison (4), que dans les phrases signalées de saint Augustin il y a plutôt une pensée

(1) *Proslogium*, cap. II. Nous nous servons ici de la traduction de M. Degérando (*Hist. comp. des systèmes*, t. IV, p. 443).

(2) Voir notre *Histoire littéraire du Maine*, t. I, p. 335 et suiv. Notice sur Marin Mersenne.

(3) *De Trinit.*, lib. VIII, cap. III. — M. Bouchitté, *Le Rationalisme chrétien*, p. 35 et suiv.

(4) *Anselme*, livr. II, chap. III, n° 3.

qu'une doctrine. Chez saint Anselme, au contraire, comme chez Descartes, plus encore peut-être que chez Descartes, cette démonstration logique de l'existence de Dieu fait partie de tout un système créé par la raison pure. Quand donc on aura fait voir clairement que cette démonstration est un vrai sophisme, on aura mis en péril le système entier de notre docteur.

Ainsi la raison, dit saint Anselme, nous oblige à reconnaître qu'il existe un Dieu. Mais quoi? la raison sait-elle encore quelle est la nature de cette essence suprême et peut-elle la définir? Après un examen long et attentif de cette question, Anselme déclare, avec une sincérité presque ingénue, qu'il n'a pas trouvé dans sa raison une idée, c'est-à-dire une image des attributs infinis de Dieu. Mais il n'importe : la raison professe que Dieu est ; cela place au-dessus du doute la réalité de l'essence divine. On peut ensuite avouer que cette essence est incompréhensible. Ce qu'on ne comprend pas, c'est ce qu'elle est; mais on ne peut se défendre d'affirmer qu'elle est (1).

Est-il toutefois définitivement accordé que la raison ne connaît rien de Dieu? Anselme ne peut dire cela. Il est sans doute contraint d'avouer que la raison humaine ne sait pas tout; mais il entend reculer aussi loin que possible les bornes de la connaissance. Si donc il suffit

(1) « Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiam si penetrare nequeat intellectus quomodo ita sit : nec idcirco minus his adhibendam esse fidei certitudinem quæ probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate non patiantur. » (*Monologium*, cap. LXIV.) — « Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam debet deduci dubietatem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur. » (*Cur Deus homo*, lib. II, cap. XXV.)

que la raison puisse se façonner l'image d'une chose pour que cette chose soit, et soit telle qu'elle est représentée par cette image, notre docteur, incapable de discourir sur l'essence trop mystérieuse de Dieu, ne pourra-t-il pas, du moins, s'imaginer l'intelligence divine, et nous apprendre en conséquence ce qu'elle est, comment elle opère, agit, se comporte? Il le pourra sans doute, n'ayant qu'à supposer en Dieu ce qu'il sait ou croit savoir de l'homme. Ainsi, selon saint Anselme, la raison, connaissant Dieu comme cause créatrice, voit en cette cause les raisons de toutes les choses créées : « Il est « de tout point, dit-il, impossible qu'une chose quel- « conque soit raisonnablement faite par quelqu'un, s'il « ne se trouve déjà dans la raison créatrice le modèle, « ou, pour parler plus exactement, la forme, l'image, « la loi de la chose qui doit être créée. Avant donc que « toutes les choses fussent faites, la raison de la nature « suprême savait évidemment ce qu'elles devaient être « selon l'essence, la qualité et les autres catégories. « C'est pourquoi, comme les choses qui ont été faites « n'étaient rien, cela est clair, avant d'être produites, « en tant, du moins, qu'elles n'étaient pas ce qu'elles « sont maintenant, et qu'il n'existait pas de matière de « laquelle elles pussent être faites, cependant elles « étaient quelque chose, *non tamen nihil erant,* par « rapport à la raison créatrice, par laquelle et selon « laquelle elles devaient être produites (1). » Ce passage, déjà signalé par Tennemann, est important. Telle est l'intelligence humaine, telle est, suivant Anselme, l'intelligence divine; dans l'une et dans l'autre, des idées stables, permanentes, des formes, des espèces adéqua-

(1) *Monolog.*, cap. IX.

tes à la nature des choses. Ces formes sont, en Dieu, les universaux *ante rem;* elles sont, dans l'homme, les universaux *post rem*. Ce n'est plus ici la thèse de Jean Scot et de Gerbert, localisant, hors de la substance divine, les exemplaires éternels des choses ; c'en est une autre, qui se rapproche plus peut-être de celle de Platon, et qui semble braver avec moins d'arrogance la critique du sens commun. Elle sera reproduite au XIIe siècle ; au XIIIe elle jouira de la plus grande faveur, et nous aurons occasion de la faire mieux connaître quand nous parlerons d'Albert le Grand et de saint Thomas. Nous ne pouvions négliger de noter en passant qu'elle se trouve déjà clairement exposée dans le *Monologium*.

Enfin nous devons dire quel est le sentiment d'Anselme sur l'universel *in re,* et rendre compte de ses débats avec Roscelin. Tout ce que nous savons du nominalisme de Roscelin, c'est qu'il refusait le titre de substance à ce qui n'est pas un tout naturel, et qu'il réduisait à des sons vocaux l'objectivité des touts conceptuels ainsi que des parties, ne voyant dans la réalité (réserve faite de la substance divine) que les choses déterminées qui tombent sous les sens. Or, rappelons-nous l'argument dont saint Anselme a fait usage pour prouver l'existence de Dieu : plus la raison s'élève, plus elle s'approche de la vérité, et ce qui répond le mieux à la notion de la substance, c'est la vérité première, fondamentale, cause et raison de tout ce qui est. Cela posé, quittons les sphères célestes pour descendre vers les choses. Avant d'atteindre Socrate, Platon, les individus numérables, nous rencontrerons les espèces. En effet, le témoignage des sens n'a point affaire ici, la raison est seule appelée en consultation, et, au témoi-

gnage de la raison, l'espèce est, comme principe de définition, avant Socrate, Socrate n'est pas avant l'espèce. Franchissons donc l'abîme avec saint Anselme, et répétons avec lui que tout ce que la raison voit et distingue clairement correspond à quelque réalité substantielle. Ainsi le principe de définition devient un sujet ; Socrate est dans un sujet, et ce sujet c'est l'espèce, qui soutient, supporte, outre Socrate et Platon, tous les autres hommes. Arrivent alors les objections qu'Anselme fait au nominalisme de Roscelin. Roscelin voit, dans la nature, des individus, des personnes, qui ont des attributs communs; mais il ne suppose rien au delà de ce qu'il voit, si ce n'est, peut-être, ce qu'il conçoit. Ces attributs, voilà pour Anselme les vraies substances, qui sont l'objet propre de la connaissance rationnelle. En conséquence, l'humanité se distingue des personnes humaines, la sagesse de l'âme, la couleur du corps coloré : distinctions fondées sur la nature même des choses, puisque l'humanité, la sagesse, la couleur sont, à proprement parler, des substances universelles.

Arrêtons-nous ici; n'ajoutons rien à la déclaration que vient de nous faire cet audacieux contempteur des enseignements de l'expérience. A-t-il entrevu tout ce que contiennent de telles prémisses? Cela n'est pas vraisemblable. Quoi qu'il en soit, la doctrine qu'il propose, qu'il recommande, est le pur réalisme. Il y avait eu plus de fougue, plus d'intempérance chez Jean Scot Erigène. Jean Scot avait cherché la lumière dans l'extase. Saint Anselme, plus prudent, croit devoir la demander à la raison. C'est par là qu'ils se distinguent. Mais voici ce qui leur est commun : l'un et l'autre ils professent que toute vision du sujet lui révèle un objet, un objet qui réellement subsiste, parfaitement conforme selon l'es-

sence à l'image conçue ou recueillie par l'intelligence. Ainsi mis en possession de toute vérité par l'idée, ils ordonnent et subordonnent, dans un monde fantastique, autant de substances increéées ou créées qu'ils trouvent, dans la pensée, de ces jugements, de ces notions universelles. Conclusion inévitable, que ne dissimule aucun des réalistes résolus. *Hi mores, hæc secta fuit :* telle fut la secte et tel fut le caractère du saint archevêque de Cantorbéry. On l'a déjà reconnu. C'est pourquoi les adversaires nouveaux du péripatétisme scolastique ont eux-mêmes refusé de souscrire à toutes les propositions de saint Anselme, et en ont rejeté quelques-unes comme téméraires, sinon comme extravagantes. Il faut, toutefois, remarquer qu'il avait plus de goût pour les abstractions rationnelles que pour les conclusions ontologiques. A cause de cela sans doute il n'a pas développé d'une manière suffisante son étrange doctrine sur l'universel *in re*. Aussi, quand Guillaume de Champeaux viendra la remettre en honneur, passera-t-il pour dire des nouveautés.

Saint Anselme devant, comme philosophe, toute sa gloire à l'argument qui porte son nom, il faut ici rappeler, du moins en peu de mots, quelle a été, dans les grandes écoles du moyen âge, la fortune de cet argument.

Le premier adversaire qu'il rencontra fut un moine de Marmoutiers, nommé Gaunilon, un sage, qu'Hegel appelle un « Kant des anciens temps. » Né, dans la ville de Tours, d'un père riche et puissant, Gaunilon fut d'abord trésorier et prévôt de Saint-Martin, sans cesser d'être laïque. On l'appelait alors Gaunilon de Montigny. Montigny était le nom de son château patrimonial. Plus tard, vers l'année 1064, voyant approcher la fin de sa vie triste-

ment agitée par les discordes civiles de la Touraine, il se fit moine à Marmoutiers (1). On le comptait déjà depuis quelque temps parmi les hôtes de cette illustre maison, quand, ayant reçu le *Proslogium* et l'ayant lu dans ses loisirs, il le jugea d'un style « brillant et magnifique, » mais ne put se défendre d'en trouver l'argumentation défectueuse. C'est ce qu'il déclara sans détours dans un écrit très-sensé, qui a pour titre : *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem.* Ce libelle philosophique a été recueilli par Gerberon dans les œuvres de saint Anselme.

Voici en quels termes argumente le moine de Marmoutiers : Dieu, dit-il, étant une essence à laquelle n'est identique aucun des objets immédiats de la connaissance, l'esprit ne peut acquérir l'idée de la réalité de cette essence par quelque comparaison avec les choses indubitablement réelles. Aussi, quand il voudra raisonner sur Dieu, ne pourra-t-il raisonner que sur une abstraction, sur un mot : *Cum quando illud secundum rem veram mihique notam cogitare possum, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix unquam potest ullum cogitari verum.* Quand vous avez défini la nature suprême, on a fait bon accueil à votre définition ; mais, ou votre définition était Dieu lui-même, ou vous n'avez pas prouvé l'existence de la chose par vous définie. L'esprit peut feindre tout ce qu'il veut ; mais il ne saurait attribuer l'être à ses fictions. Vous me racontez les merveilles d'une île perdue dans l'Océan, et j'admire avec vous le tableau que vous m'en faites. Est-ce à dire que je crois à la réalité de cette île? Non pas ; montrez-la-moi : je ne veux rien

(1) Voir nos *Singular. hist. et littér.*, p. 201.

affirmer sur votre parole. L'esprit peut aussi bien comprendre le faux que le vrai. Donc la notion parfaite de la vérité ne vient pas d'un argument rationnel; donc cet argument ne prouve pas l'existence de Dieu.

Cette critique énergiquement nominaliste est la protestation du bon sens contre les témérités de la raison. Qu'il faut peu de mots pour réduire au néant les plus orgueilleux systèmes ! En effet, avec une seule objection, d'une extrême simplicité, mais d'une irréfragable justesse. Gaunilon vient de nous démontrer que toute la philosophie d'Anselme est un verbiage sophistique. Il en reste ce que chacun sait sans avoir eu besoin de consulter aucun philosophe. Oui, Dieu existe; c'est une brève formule que les esprits les plus grossiers ont toujours aussi bien comprise que les plus déliés. Mais avec la fausse preuve de Dieu disparaît la fausse preuve de tous ces étants chimériques, les genres, les espèces, les formes permanentes des corps périssables. Or, si la raison ne peut seule prouver Dieu, elle le prouve facilement avec le concours de l'expérience, tandis que l'expérience ne l'aidera jamais à prouver l'existence de « l'homme unique. » Il est ainsi démontré que l'homme unique n'existe pas. La plus sûre méthode pour parvenir à connaître est donc d'interroger d'abord l'expérience et ensuite la raison. C'est la judicieuse conclusion du bon moine. Kant, en effet, n'eût pas mieux dit.

Albert le Grand appelle l'argument de saint Anselme un sophisme pythagoricien; mais il fait, en le combattant, des réserves dont il faut tenir compte. Le signe, dit Albert, signifie ce qu'il doit signifier; toutes les idées sont nécessaires, et conséquemment elles sont vraies. Mais de là suit-il que la chose qu'est Dieu soit telle que

le signe la représente? Non sans doute. L'adéquation que l'on prétend établir entre le signe et la vérité première n'est aucunement fondée; le signe représente, en effet, les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles ne sont pas (1). Mais qu'y a-t-il donc de pythagoricien dans l'argument d'Anselme? Il faut savoir qu'Albert, très-peu versé dans l'histoire de la philosophie, considérait les pythagoriciens comme les plus audacieux des réalistes. Or il avait bien compris qu'une adéquation ontologique, *in essendo*, du signe à la vérité première pouvait servir de base à toutes les assertions du réalisme. Saint Thomas exprime plus clairement l'opinion d'Albert sur le même argument : « Celui, dit-il, qui entend ce « nom « Dieu » ne comprend peut-être pas qu'il signifie « une chose (*aliquid*) telle que rien de plus grand ne « puisse être pensé, puisque plusieurs ont cru Dieu cor- « porel. Mais, en concédant que chacun entende le nom « de Dieu comme désignant la chose telle que rien de « plus grand ne puisse être pensé, il ne s'ensuit pas que « chacun comprenne que ce qui est signifié par ce nom « existe dans la nature des choses... (2).» En conséquence,

(1) Albertus Magnus, *De prædicam.*, tract. II, cap. XIII.

(2) Thomas, *Summa theol.*, part. I, quæst. 2, art. I. C'est le fond de toute la critique de Hobbes, de Huet, de Gassendi, contre le même argument reproduit par Descartes. Huet établit aussi que l'idée de Dieu n'est pas adéquate à son objet, et il formule ses conclusions contre Descartes en ces termes, qui appartiennent au vocabulaire de la scolastique : « Res illa infinita et summe perfecta, cujus idæam in mente « habeo, necessario existit *a parte intellectus*, sed non *a parte rei.* » (P. D. Huetii *Cens. phil. cart.*, cap. IV, p. 125 de l'édit. de 1689, in-12.) Un théologien du XVIIe siècle, dont les écrits, oubliés aujourd'hui, ont joui d'une grande renommée, Nicolas Lherminier, a fait valoir l'objection de Gaunilon et d'Albert dans un langage encore plus précis et plus énergique : « Suivant Descartes, l'idée de Dieu suppose néces- « sairement un être infini qui est l'origine de cette idée; mais c'est une « grave erreur. Pour démontrer que l'idée de l'infini suppose nécessaire- « ment l'existence d'un être infini, il faut dire, avec Descartes, que la

saint Thomas a recours aux preuves tirées de l'expérience pour démontrer qu'il existe une cause première, une vérité première. Il ne pouvait appartenir qu'à Duns Scot de remettre en honneur, après l'avoir un peu modifié, le théorème du *Proslogium* (1). Tout ce que

« cause de l'idée doit posséder formellement les perfections représentées « par cette idée : or, il n'est pas vrai que la cause d'une idée doive « posséder formellement les perfections représentées par cette idée; il « suffit qu'elle les possède virtuellement et représentativement. En effet, « la cause de l'idée contenant les perfections de l'idée, il ne s'ensuit pas « qu'elle possède, en outre, les perfections de l'objet de l'idée. Donc on « ne peut prouver par l'idée que nous avons de Dieu l'existence d'un être « infini, cause de cette idée. Si cette preuve est acceptée, les philosophes « anciens nous établiront par le même raisonnement l'existence de leurs « mondes infinis, de leurs principes des choses infinis. Car ils seront auto-« risés à raisonner ainsi : s'il y a en nous l'idée d'une substance infinie, « une telle idée ne peut nous avoir été inspirée que par une substance « infinie; or nous trouvons en nous cette idée d'une substance infinie, « donc... » (Nic. Lherminier, *Tract. de attrib.*, etc., etc.) Bayle fait observer à bon droit que cette manière d'argumenter contre la raison est celle de Biel, c'est-à-dire celle de Guillaume d'Ockam. On retrouve la même critique de l'argument d'Anselme chez un des adversaires les plus déclarés de Hobbes et de Gassendi : « L'obscurité et le défaut de « cet argument, dit Clark, consiste en ceci, qu'il ne porte que sur l'idée « nominale, ou sur la définition de l'être qui existe par lui-même, et que « la liaison entre cette idée nominale et l'idée réelle d'un être, actuelle-« ment existant hors de nous, n'y est pas assez clairement développée. » (Clark, *De l'existence de Dieu*, chap. IV.) Enfin le grand justicier de toutes les thèses réalistes, Kant, a cité de nouveau l'argument d'Anselme, de Descartes, devant son impitoyable logique, et l'a frappé d'une sentence définitive.

(1) « Intelligenda est descriptio hujus (Anselmi) sic : Deus est quo « cogitato sine contradictione majus cogitari non potest sine contradic-« tione. Nam in cujus cogitatione includitur contradictio illud debet dici « non cogitabile. » (*De primo rerum princ.*, cap. IV, n° 24.) Duns Scot avait d'abord rejeté cette preuve, comme nous le voyons dans le sixième de ses *Théorèmes* : « Non potest probari quod Deus sit quo « nihil melius cogitari possit sine contradictione. » Voyez sur ce point les scholies de Luc Wadding et les annotations de Maurice Du Port, *Opera Scoti*, t. III, p. 293 et seq. — Evidemment Duns Scot avait commis dans ses *Théorèmes* une grave erreur. Si la logique n'est pas la science de l'être, tout le système de Duns Scot s'écroule ; ce prodigieux échafaudage n'a plus de fondement.

frère Thomas avait condamné ne devait-il pas être approuvé par frère Duns Scot ?

Nous ne voulons pas étendre plus loin cette recherche : il nous suffisait d'établir, au moyen de quelques témoignages, que l'argument de saint Anselme avait été compris, dès le moyen âge, comme il doit l'être, et que l'insuffisance en avait été reconnue, bien avant que le philosophe de Kœnigsberg eût formé le dessein de son heureuse entreprise contre l'autorité de la raison pure. Allons maintenant assister à d'autres débats. Tout se tient dans l'histoire de la scolastique ; mais, suivant les temps, le même problème est présenté sous des faces diverses. Le XIe siècle finit avec Roscelin et saint Anselme, et, quand ils s'en vont l'un et l'autre de la scène, on ne sait trop auquel l'opinion décerne la victoire ; aussi la controverse recommencera-t-elle bientôt.

CHAPITRE XII.

Odon de Cambrai, Hildebert de Lavardin, Rupert, abbé de Tuy.

Nous avons commencé l'histoire du XIIe siècle. C'est un siècle de grands tumultes au sein de l'Eglise et des états et des écoles. Partout souffle l'esprit de nouveauté. Toutes les âmes fortes s'agitent et s'encouragent à quelque révolte ; toutes les âmes faibles sont en proie aux plus vives alarmes. Pour employer le langage allégorique de cette époque, la philosophie, c'est-à-dire la liberté, et l'Eglise, c'est-à-dire l'autorité, se tiennent debout à l'ouverture de la voie vers laquelle s'avance la génération nouvelle, et réclament concurremment la conduite de tout ce peuple. Comme elles ont été récemment bien ou mal réconciliées par saint Anselme, dès l'abord elles ne manifestent l'une contre l'autre aucune aigreur, et se contentent d'adresser aux consciences de ferventes suppliques. Mais voici que bientôt elles en viennent aux regards, puis aux propos jaloux, et que de nouvelles hostilités commencent. L'Eglise ébranle les airs par l'éclat de ses foudres, et, distinguant à l'ardeur, à l'audace qu'ils témoignent, les chefs du parti contraire, elle les frappe et les renverse. La philosophie néglige même de rendre à ces illustres martyrs les hommages qui leur sont dus ; mais, portant à sa rivale

des coups fréquents et bien assurés, elle se réjouit de voir que les plaies faites par son glaive sont de celles qui ne se guérissent jamais. Enfin, après un long combat, elles signent une nouvelle trêve, et, tandis que l'Eglise, abusée par trop de confiance en de vaines prophéties, s'endort sur ses retranchements ouverts, la philosophie rallie toutes ses phalanges, leur distribue des armes nouvelles, et se prépare à la bataille du lendemain avec une activité dont le prix doit être plus tard une éclatante victoire. Mais laissons les faits se succéder sous nos yeux dans l'ordre qui leur a été assigné, et n'annonçons pas le XIIIe siècle avant d'avoir traversé le XIIe.

Au commencement de ce siècle, le réalisme est le système, sinon dominant, du moins préféré. L'école hésite encore entre Roscelin et saint Anselme; mais l'Eglise, qui paraît avoir pris son parti contre la thèse des voix, prête l'oreille aux leçons d'Odon de Cambrai et d'Hildebert de Lavardin, réalistes l'un et l'autre, parce qu'ils sont théologiens avant d'être philosophes, et que le moindre de leurs soucis est, selon l'heureuse expression de Jean de Salisbury, de « philosopher humaine-« ment (1). » Bientôt il se rencontre dans l'école de Paris un dialecticien expérimenté, qui, s'étant imposé la tâche de rechercher la formule finale du réalisme, croit l'avoir trouvée, et l'énonce devant ses auditeurs, sans trop s'inquiéter des conséquences qu'elle peut contenir. Au réalisme mystique succède alors un réalisme logique, enseigné par Guillaume de Champeaux. Le dernier mot de ce système est que toute conception de l'esprit prouve l'existence d'une chose conforme à cette concep-

(1) *Metalogicus*, lib. IV, cap. XXXVI.

tion même; que l'idée la plus générale est la représentation vraie de la substance la plus générale, de même que l'idée la plus particulière est l'image exacte de ce qu'il y a, dans la nature, de plus individuel, et que, l'un précédant le multiple, même en ordre de génération, l'un est le grand être, l'être unique, qui revêt la forme de toutes les individualités et leur communique tout ce qu'elles ont d'essence. Voilà ce que professe Guillaume de Champeaux, et bientôt la dispute s'engage sur cette thèse. On lui prouve que la science des êtres ne peut avoir un fondement aussi chimérique; que, d'une part, les personnes reçoivent leur nom de ce qui constitue leur individualité, et que si, d'autre part, les choses dépourvues de raison prennent des noms communs, cette communauté de nom n'implique pas assurément une communauté de substance. On ajoute que toutes les existences sont ce qu'elles sont par l'union mystérieuse d'une matière et d'une forme, mais qu'on ne trouve pas, dans la nature, l'unité substantielle qui possède tout l'être, avant de le communiquer à ces phénomènes en nombre infini qui s'enchaînent dans l'espace et se succèdent dans le temps. Telles sont les thèses l'une à l'autre opposées.

Nous les connaissons déjà. Ces deux solutions du problème de l'être nous ont été présentées par Jean Scot et par Raban Maur; en dernier lieu Roscelin et saint Anselme les ont produites. Mais l'étude exerce l'esprit et la dispute dégage des principes des conséquences toujours nouvelles. Ainsi le problème ne change pas, et cependant les questions succèdent aux questions et la science étend son domaine. Oui, tous nos docteurs du moyen âge ont été plus ou moins philosophes, même sans le savoir; mais quel progrès en philosophie

d'un siècle à l'autre! *Præsta, Domine,* disait Cassiodore, *legentibus profectum*. Le Seigneur a entendu cette prière et l'a exaucée; les studieux lecteurs ont profité de leurs lectures. Voici les questions nouvelles que le XIIe siècle doit tirer du problème de l'être. S'il n'existe dans la nature que des unités numérables, c'est-à-dire des individualités, il s'agit de trouver hors de la nature ce qui est un sans nombre, ce qui est vraiment l'un. Or, tandis que les nominalistes prétendent simplement que cet un sans nombre, fécond générateur d'un nombre indéterminé de moindres universaux, a son lieu propre dans l'intelligence humaine, qui le recueille des choses particulières, les réalistes, qui les contredisent, ne s'accordent plus entre eux lorsqu'il s'agit de définir soit la nature, soit la patrie de l'un réel, objet de leur thèse commune. Ceux-ci, dédaignant de s'arrêter à l'observation des phénomènes, abordent audacieusement le mystère de l'intelligence suprême, et déclarent qu'elle est en elle-même l'être parfait, l'être dans sa plénitude, tandis que les formes universelles sont ses idées, émanées d'elle et réalisées objectivement dans un monde invisible, qui a précédé, qui domine le nôtre. Ceux-là, n'osant pas aller jusqu'à distinguer en essence l'entendement divin de ses propres idées, rejettent l'hypothèse de ce monde intermédiaire et se contentent de dire que les phénomènes terrestres sont des fantômes éphémères, Dieu s'étant réservé tout l'être et ne communiquant à ses créatures que certaines formes, qui semblent être et ne sont pas. D'autres enfin, et c'est le plus grand nombre, prétendent concilier Aristote et Platon. Ils admettent, d'une part, que les universaux ne reçoivent pas les formes individuelles comme de simples accidents, en l'absence desquels ces universaux ne posséderaient pas

une moindre somme d'existence et d'actualité; mais, d'autre part, ils prétendent que ce qui se dit de plusieurs ne donne pas la notion parfaite de l'être, et que l'être vrai n'est en soi qu'au delà des choses, soit en Dieu, soit dans les exemplaires éternels.

Ces systèmes étant donnés, la logique s'en empare et en produit toutes les conséquences. L'Eglise s'alarme de nouveau; de nouveau la menace de l'excommunication est suspendue sur la tête des raisonneurs, des philosophes. Le nominalisme est le vieil ennemi, et c'est, en fait, la doctrine qui, parce qu'elle s'accorde le mieux avec la raison, s'éloigne davantage des axiomes de la foi. Traduit successivement devant plusieurs conciles, le nominalisme est condamné dans la personne d'Abélard, comme il l'avait été dans la personne de Roscelin. Puis on suppose de mauvais desseins à cette école qui se montre si jalouse de réconcilier Platon et son illustre disciple, mais qui paraît beaucoup moins soucieuse de mettre sa philosophie d'accord avec la religion. On examine ses cahiers, ses doctrines, et, bien que le maître de cette école se présente devant ses juges le front ceint de la mitre épiscopale, on le déclare convaincu d'erreur.

L'ordre est donc rétabli dans l'Eglise du dehors par ce système de terreur qui supprime et flétrit toute nouveauté; mais l'Eglise du dedans est en proie à cette morne inquiétude qui toujours annonce une crise prochaine. La liberté déclarée criminelle, les consciences se jettent dans l'indifférence; toute question est ajournée, et le doute sur les matières philosophiques, sur les matières de la foi, est présenté sous une forme rigoureusement didactique dans des écrits livrés aux mains de la jeunesse. Les pasteurs de l'Eglise s'assemblent de nouveau, et c'est encore un évêque qui s'est, dit-on, rendu

coupable de ce délit, qui a laborieusement formé cet arsenal d'armes perfides. Une sentence est rendue contre les hérésies imputées à Pierre le Lombard et à son disciple Pierre de Poitiers par le dénonciateur implacable de toutes les maximes suspectes, le chanoine Gauthier de Saint-Victor.

Que veulent dire tous ces arrêts ? A quelle condition peut-on désormais faire usage du syllogisme dans l'interprétation des mystères? L'Eglise a condamné la méthode de Roscelin, d'Abélard, de Gilbert de La Porrée, de Pierre le Lombard et de leurs disciples ; mais quelques autres docteurs n'ont-ils pas eu la bonne fortune d'argumenter au nom de la raison, sans commettre aucun des méfaits contre lesquels l'autorité vient de se prononcer? On se rappelle qu'Anselme de Cantorbéry fut admis sans contestation, après sa mort, dans la phalange des saints intercesseurs, bien qu'il eût, durant sa vie, plaidé, non sans énergie, la cause de la raison humaine ; que Guillaume de Champeaux mourut sur le siége épiscopal de l'église de Paris, consolé par saint Bernard des persécutions que lui avait fait éprouver le patriarche des nouveaux hérétiques ; que Bernard de Chartres et ses sectateurs ont été comptés au nombre des dialecticiens orthodoxes, et que leur mémoire est encore vénérée dans l'école et dans l'Eglise. C'est donc simplement tel ou tel philosophe qui s'est écarté de la voie tracée par les pères, et qui a causé dans la famille chrétienne toute cette agitation, tout ce scandale. Voilà ce que l'on se persuade, et dans cette opinion on reprend avec ardeur la thèse réaliste, on en produit les conséquences dernières avec toute la rigueur de l'argumentation dialectique, et l'on attend les témoignages de gratitude dus à cette œuvre méritoire. Mais quoi? les plus monstrueuses

impiétés, les nouveautés les plus abominables étaient, on le voit enfin, contenues dans les prémisses du réalisme. En voulant démontrer Dieu, l'école d'Anselme en est venue presque à nier Dieu lui-même, et, si l'on ne se hâte de fermer les chaires où sont exposées de telles conclusions, c'en est fait de tout le dogme révélé, la morale chrétienne n'a plus de fondement, et la plus abhorrée de toutes les hérésies, celle qui eut pour auteurs les plus mal famés des gnostiques, triomphe et de l'Eglise et de la foi ! Les bûchers s'allumeront bientôt pour recevoir ces audacieux interprètes de la formule réaliste, et de leurs sectaires on n'épargnera que les femmes et les pauvres d'esprit.

La liberté paraît enfin vaincue. Toutes les thèses philosophiques ont subi l'épreuve solennelle de l'inquisition et du jugement canoniques, et toutes elles ont été déclarées complices de l'erreur et de l'impiété. L'Eglise a définitivement condamné tous les philosophes. Divisés entre eux par la contrariété de leurs systèmes, ils se sont réciproquement dénoncés au tribunal souverain, et ce tribunal les a tour à tour déclarés coupables du même crime. Ce n'est pas tout. Pour achever la ruine de l'enseignement philosophique, il s'est élevé dans l'école un parti de frondeurs, qui, tournant contre la logique elle-même l'arme acérée du syllogisme, se sont fait applaudir en déclamant sur la vanité de toute recherche rationnelle et sur l'impuissance de l'argument démonstratif. Il semble donc que l'ère de la dialectique va finir avec le XIIe siècle, et que toutes les écoles vont de nouveau rentrer sous l'austère discipline des interprètes de l'Ecriture sainte, de ces pieux et modestes compilateurs depuis trop longtemps dédaignés. C'est là ce qu'on doit prévoir, et, cependant, c'est là ce qui n'arrivera pas.

Quand nous aurons fait connaître le détail des opinions tour à tour professées dans les écoles du XIIe siècle, nous n'aurons encore rempli que la moindre part de notre tâche. Avec le siècle suivant commencera la grande époque de la philosophie scolastique. Mais, avant d'aborder l'examen des doctrines professées durant cette époque, arrêtons-nous autant qu'il convient au XIIe siècle, pour apprécier quelle fut alors la fortune des systèmes, proposés déjà, sinon suffisamment développés, dans la période dont nous avons précédemment retracé l'histoire.

C'est par Anselme de Laon qu'il convient de commencer la série des nouveaux docteurs. Fils d'un pauvre paysan, il fut recueilli, nourri, formé par des moines. Ayant achevé ses études au Bec, sous la discipline de saint Anselme, il devint maître à son tour et professa pendant quarante années, jusqu'à la fin de sa vie, à Paris et à Laon. Tous les témoignages contemporains nous le représentent tel qu'il s'offre à nous dans ses livres (1). Bien que le titre d'un de ces livres l'appelle « philosophe (2), » il ne l'est pas, il dédaigne de l'être; c'est à l'étude de l'Ecriture sainte qu'il s'est donné tout entier. Aussi quelle foule autour de sa chaire! De la fin du XIe siècle au commencement du XIIe, il n'y a pas, en France, en Europe, une école plus fréquentée que celle de Laon. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* disent que cette école fut aussi célèbre sous Anselme que celle

(1) Un de ses ouvrages, composé d'extraits empruntés surtout aux anciens pères, mais où l'on trouve aussi quelques passages tirés de Beda et d'Haymon, n'a pas été lu par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, qui n'en ont connu que le titre : *Flores sententiarum*. Il est inédit; mais nous en avons sous les yeux un beau manuscrit du XIIe siècle, dans le n° 1393 de la Sorbonne, à la Bibliothèque nationale.

(2) *Hist. littér. de la France*, t. X, p. 185.

d'Alexandrie l'avait été sous Origène (1). Qu'on ne cherche pas, toutefois, dans les écrits d'Anselme la raison de cette célébrité; on ne l'y trouvera pas. Sa doctrine n'est en rien nouvelle; sa science a quelque étendue, mais n'a pas de profondeur. Attiré lui-même à l'école de Laon par la grande renommée d'Anselme, le jeune Abélard n'a pu se résigner à lui prêter longtemps une oreille attentive : « Je me suis, dit-il, approché de cet « arbre pour y cueillir des fruits; mais j'ai reconnu que « c'était un arbre stérile, semblable à ce figuier dont « parle l'Ecriture, qui fut maudit par le Sauveur du « monde. » Cet immense succès d'un commentateur instruit, disert, mais banal, est un signe des temps. Les philosophes, si compromis qu'ils soient, ont encore, sans doute, de nombreux disciples, mais autour des théologiens se presse toute la jeunesse qui convoite les emplois, les dignités de l'Eglise. Ne peut-on suffisamment orner son esprit sans risquer sa fortune dans ce monde et son salut dans l'autre? Parmi les élèves formés par Anselme aux écoles de Paris et de Laon, on nous désigne Guillaume de Champeaux, Guy d'Etampes, Vicelin, Robert de Béthune, évêques de Châlons, du Mans, d'Aldenbourg et d'Herford; Geoffroi le Breton et Hugues d'Amiens, tour à tour archevêques de Rouen; Guillaume de Corbeil, archevêque de Cantorbéry; Matthieu, cardinal-évêque d'Albano, et un nombre si considérable d'abbés qu'on ne peut les compter (2).

Il s'en faut bien cependant que le discrédit des sciences libérales soit universel. En effet, on rencontre encore beaucoup de gens assez détachés de leur intérêt personnel, assez téméraires, pour négliger un peu l'étude

(1) *Hist. littér. de la France*, t. X, p. 176.
(2) *Ibid.*, p. 174-176.

des Ecritures et lire avec assiduité ce qu'ils possèdent de Platon, d'Aristote, de Boëce. A Lille enseigne un docteur nommé Raimbert, habile, dit-on, dans la dialectique, qui prétend que toutes les substances sont singulières, et réduit les universaux à de purs sons de voix (1). C'est un propos recueilli par un ennemi. Quoi qu'il en soit, ce disciple de Roscelin inquiète les maîtres qui possèdent les chaires des villes voisines ; ils viennent l'entendre et le combattre. Bientôt la discorde n'est plus seulement parmi les maîtres, elle est encore parmi les écoliers. Le plus grand nombre, toutefois, se prononce pour l'adversaire principal de Raimbert, maître Oudart, plus souvent nommé maître Odon, qui professe à Tournai. On raconte qu'un certain Gausbert, alors chanoine de Tournai, les ayant l'un et l'autre entendus et ne sachant auquel croire, se rendit en secret chez un devin, qu'il pria de le conseiller. Le conseil du devin fut de suivre Odon et de fuir Raimbert (2).

Odon, venu d'Orléans, avait d'abord enseigné les arts dans la ville de Toul. La renommée de son savoir s'étant partout répandue, les chanoines de Notre-Dame de Tournai l'avaient appelé dans leur ville. Bientôt des plus lointaines provinces et même des pays étrangers, de la Saxe, de l'Italie, arrivent à Tournai des légions d'étudiants, et la ville change de mœurs et d'aspect. « On « croirait, dit Herimann, que tous les citadins ont laissé « de côté leurs autres affaires, pour se consacrer unique- « ment à la philosophie : *Cives omnes, relictis aliis operi-* « *bus, soli philosophiæ deditos crederes* (3). » Le même chro-

(1) Herimanni *Narratio restaurationis sancti Martini Tornacensis*, dans le *Spicilége* de Luc d'Achery, t. II, p. 889.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

niqueur nous fait un tableau très-intéressant de l'école dirigée par Odon, dans le cloître des chanoines. Ce cloître était devenu depuis longtemps un lieu public, où, le matin, se réunissaient les nobles, les bourgeois, qui avaient ensemble des affaires à régler devant des arbitres, devant des juges : c'était le forum de Tournai. Mais à l'heure où ce forum devenait une école, tous les plaideurs, nobles ou bourgeois, devaient s'éloigner. Odon entré dans le cloître avec les clercs qui venaient l'entendre, les laïques en sortaient et les portes étaient closes. Dans sa chaire, ajoute le chroniqueur, Odon était assis, suivant l'habitude des stoïciens, et sa manière d'enseigner était de lire d'abord quelques passages d'un livre ancien, de se consulter lui-même sur le sens des mots employés par l'auteur et de résoudre ensuite les questions qu'il s'était proposées. Il lisait ainsi, par exemple, *La Consolation* de Boëce. Quand il descendait de sa chaire, il se promenait dans la ville avec ses écoliers, selon la mode des péripatéticiens, discourant alors plus librement sur toute chose, au gré de qui l'interrogeait. Le soir, il se rendait devant le porche de la cathédrale pour y tenir une dernière séance, souvent prolongée dans la nuit, dissertant sur les distances et les cours divers des astres. Quand, le dimanche, il conduisait à l'église, marchant après eux, ses deux cents écoliers, toute la ville admirait leur bon ordre, leur parfaite discipline. Un troupeau de moines, dit le chroniqueur, n'aurait pas été plus silencieux, plus recueilli.

Cependant, à cette époque de sa vie, Odon n'avait aucune piété. Très-enthousiaste de Platon, il dédaignait les pères : il était philosophe et n'avait pas de commerce avec les théologiens. Le hasard lui fit un jour jeter les yeux sur un des traités composés par saint Augustin

contre la doctrine de Manès, et quand il en eut entrepris la lecture, il ne put se défendre de la continuer. Ce fut là, dit-on, le commencement de sa conversion. Conversion est le terme qu'on emploie (1), tant il avait paru jusqu'alors indifférent en matière de religion. Mais dès qu'il eut pris le goût des méditations pieuses, elles ne laissèrent plus de repos à son esprit, naturellement passionné. Bientôt, à l'exemple des anciens anachorètes, il se mortifia, se macéra si durement, qu'il affaiblit son corps et peut-être son esprit. C'est alors qu'il forma le projet de quitter le monde. La règle des chanoines fut d'abord celle qu'il préféra. Plus tard il revêtit la robe des moines. Enfin la grande renommée de son mérite, de sa piété, le fit élire évêque de Cambrai.

Avant sa conversion, Odon avait composé trois ouvrages dont les titres seuls nous sont connus. Le premier, intitulé *Le Sophiste*, avait pour objet d'enseigner en quoi diffèrent les arguments captieux et les déductions rigoureuses; on ignore ce que contenait le deuxième, appelé par le chroniqueur le *Livre des Complexions*; quant au troisième, qu'il intitule *De la chose et de l'être*, on devine qu'il traitait du plus profond des problèmes énoncés dans l'*Introduction* de Porphyre. Après sa conversion, Odon écrivit encore, mais sur des questions de dogme ou de liturgie. Un seul de ces derniers écrits nous intéresse. Estimant que la réversibilité de la faute originelle peut être démontrée selon les principes de la dialectique, Odon essaye de faire cette démonstration, et nous expose en la faisant toute sa doctrine sur la première catégorie de l'être. Déjà l'on sait, au rapport d'Herimann, que maître Odon lisait habituellement le

(1) *Hist. littér. de la France*, t. IX, p. 586.

Timée, et qu'il se plaisait à discourir contre le régent nominaliste de l'école de Lille, maître Raimbert; on sait donc qu'il était réaliste. Mais en quels termes énonçait-il sa thèse, en quels termes la justifiait-il? C'est ce qu'on doit être curieux d'apprendre. Cette curiosité sera complétement satisfaite.

Adam et sa femme Ève étaient au paradis toute l'espèce humaine. Quand ils péchèrent l'un et l'autre, toute l'humanité pécha. Mais ce langage est-il exact? En Ève, en Adam, ce qui a péché n'est-ce pas la personne plutôt que l'espèce? Si pourtant ce n'est pas l'espèce, la peine devait être, comme la faute, personnelle, et Dieu ne pouvait justement étendre la responsabilité du crime à tous les descendants des personnes coupables. C'est donc pour expliquer la sentence divine qu'Odon a recours à sa dialectique. Cette explication était peut-être superflue. Qui croit à la faute d'Adam et à l'apparition du Dieu plein de courroux n'éprouve pas le besoin d'entendre justifier la sentence rendue contre la faute. Cette sentence étant écrite dans un livre qui ne peut mentir, elle est juste. A qui ne croit pas, à qui tient toute l'histoire du péché originel pour une fable triste et mal à propos inventée, l'explication de notre docteur n'est pas moins inutile. Quoi qu'il en soit, voyons comment raisonne ce dialecticien.

Se proposant de démontrer que la substance même de la nature humaine a péché dans le premier homme et dans la première femme, Odon se demande d'abord ce qui répond proprement à la définition de la substance. Ce n'est pas, dit-il, cet individu qu'on appelle Pierre. La substance de Pierre, ce d'où lui vient l'être, la vie, c'est l'espèce humaine. Il est homme d'abord et Pierre ensuite. On distingue Pierre de Paul par certains acci-

dents qui n'ont rien de substantiel : la vraie substance de l'un et de l'autre c'est leur espèce commune. Cette espèce leur est commune ; mais il aurait pu convenir à Dieu qu'elle ne le fût pas. Ainsi Dieu ne veut pas qu'il y ait simultanément deux oiseaux appelés phénix ; il aurait pu vouloir de même que Pierre fût momentanément le seul individu de son espèce. Tout l'homme aurait alors subsisté dans la personne de Pierre, comme toute l'espèce phénix subsiste actuellement dans ce phénix. Il faut donc définir l'espèce sans tenir compte des diversités accidentelles. Par la volonté de Dieu la nature humaine est en participation, et néanmoins cette nature est essentiellement une. Voilà les principes du dialecticien. Voici les premières conséquences qu'en tire le théologien. Nous traduisons : « Quand fut créé « le premier homme, l'âme humaine fut d'abord créée « tout entière en un seul individu, et, quand elle fut « ensuite divisée entre plusieurs, l'essence de l'âme « humaine fut toute et tout entière en deux personnes. « Je dis toute, parce qu'elle ne subsistait nulle part hors « de ces personnes ; je dis tout entière, parce qu'à « chacune des personnes il ne manquait rien de l'âme « humaine. Remarquez ici trois choses et distinguez-les : « il y avait l'âme humaine, il y avait l'âme d'Adam, il « y avait l'âme d'Ève. Ce sont trois choses différentes. « L'âme d'Adam voilà l'individu, la chose singulière, « la personne qui ne se dit pas d'un autre. Semblable- « ment l'âme d'Ève est l'individu, la personne, le sin- « gulier qui d'aucun autre ne se dit. Quant à l'âme « humaine, c'est la nature spécifique, non pas indivi- « duelle, mais commune, qui se dit de deux personnes « et se divise entre elles. Ainsi distinguons ces trois « choses, et, pour faire cette distinction, servons-nous

« non-seulement de nos sens, mais encore de notre rai-
« son, car c'est uniquement par la raison qu'on peut
« distinguer l'individu de l'espèce (1). » Si fidèle que soit notre traduction, ce qu'on vient de lire n'est pas clair. Est-ce uniquement par la raison qu'on peut distinguer l'individu de l'espèce? Le contraire semble la vérité. Selon Aristote et toute son école, les individus apparaissent sans aucun mystère aux yeux du corps, et de l'observation de leurs similitudes physiques, morales, la raison recueille la notion de l'espèce. Notre docteur, ne pouvant se dissimuler qu'il vient de s'exprimer dans un langage qui n'est pas le langage commun, croit devoir ajouter quelque chose à la définition de l'individu, du singulier, de la personne. Voici ces explications complémentaires : « L'individu est un assem-
« blage d'accidents dont la propriété fait qu'il ne peut
« être dit d'aucun autre... Si l'espèce ne se compose
« pas de plusieurs, mais est tout entière en un seul,
« l'espèce se dit de cet individu, tandis que cet individu
« ne se dit d'aucun autre, comme cet oiseau s'appelle
« le phénix et ce monde le monde... Cet oiseau, ce
« monde ne sont des individus que par rapport à l'uni-
« versel ; ils ne le sont pas par rapport au tout, l'indi-

(1) « Quando primum factus est homo, humana anima facta prius in
« uno individuo, et, deinde divisa in alio, ipsius humanæ animæ natura
« in duabus personis erat omnis et tota ; omnis inquam, quia nusquam
« erat extra illas ; tota, quia cuique personæ nihil deerat humanæ animæ.
« Audi tria et discerne. Erat humana anima, erat anima Adæ, erat et
« anima Evæ. Tria sunt diversa. Anima Adæ individuum, sive dicere
« velis singulare, sive personam quæ de nullo dicitur. Similiter anima
« Evæ individuum est, sive persona, sive singulare quod de nullo dici-
« tur. Humana anima natura specialis est, non individua, sed commu-
« nis, quæ dicitur de duabus personis et dividitur in ipsis. Discerne tria
« hæc : nec solo sensu utaris in discernendo sed et ratione ; nec enim
« sensu sed sola ratione discernitur individuum a specie. » (*De peccato originali*, lib. II.)

« vidu étant dans le tout, étant une partie du tout, et « le tout se divisant entre plusieurs individus, qui ne « peuvent être eux-mêmes divisés à cause de leur exi- « guïté, comme l'unité, qui est une partie du nombre, et « le point, qui est une partie de la ligne. Ainsi l'individu « est dans les universaux ce qu'il y a de plus infime, et « dans les touts ce qu'il y a de plus petit (1). » En d'autres termes, divers accidents varient la surface extérieure de la substance qui est l'espèce, et la raison, informée par les sens de ces diversités accidentelles, attribue les noms propres de Pierre, de Paul, à quelques parts circonscrites du tout substantiel. Pour conclure, l'espèce est la réalité même; l'individu n'est qu'une abstraction. Venons maintenant à la définition plus précise du singulier : « La pro- « priété qui distingue une chose de toutes les autres con- « stitue ce qu'on appelle le singulier. Non-seulement les « individus, mais encore les universaux se distinguent « ainsi les uns des autres; en effet, les universaux ont « aussi leurs propriétés particulières qui les font dis- « tinguer entre eux, si ce n'est par les sens, du moins « par la raison... Donc toute essence, tant individuelle « qu'universelle, est singulière..., et tout individu est « singulier, quoique tout singulier ne soit pas indivi- « duel (2). » Enfin, quant à la personne, c'est le nom qu'on donne à tout individu doué de raison; les indi-

(1) « Est autem individuum contractum proprietate accidentium ut « de nullo dicatur... Et si species pluribus non inest, sed solum habet « individuum, ipsa quidem dicitur de individuo, individuum vero de « nullo, ut de hac ave phœnix et de hoc mundo mundus... Et hoc modo « dicitur individuum secundum universale, non secundum totum, nam in « toto est individuum, quod cum sit pars totius et in ipso dividatur totum, « ipsum tamen pro parvitate sui non potest dividi, ut unitas in numero, « punctum in linea... Ita et quod in universalibus infimum et in totis « est minimum dicitur individuum..... » (*De peccato originali*, lib. II.)

(2) *Ibid.*

vidus auxquels manque la raison ne sont pas appelés des personnes.

Odon peut maintenant présenter sa conclusion dernière sur le péché d'origine. L'individu n'étant qu'une portion de l'espèce, distincte et séparée du tout par la raison seule, ce n'est pas évidemment cette abstraction nominale qu'a pu vicier le péché commis par Adam et par sa compagne; c'est la substance même, le fond réel de leur nature, c'est-à-dire l'espèce, qui tout entière subsistait en eux. Or, ce qu'ils ont l'un et l'autre transmis à leurs descendants, c'est bien cette espèce; donc ils leur ont transmis une espèce viciée, et c'est ainsi que la responsabilité de la faute originelle durera jusqu'au jour final de l'humanité (1).

La crudité de ce réalisme étonne. On croit qu'il n'est pas sincère; on suppose qu'ayant trouvé, pour expliquer ce qui ne s'explique pas, un argument à sa convenance, soit dans la *Consolation* de Boëce, soit dans une glose quelconque de Porphyre, maître Odon en use et en abuse jusqu'à révolter le plus simple bon sens. Mais c'est une supposition que l'on est obligé d'écarter, quand on voit notre philosophe continuer, en des termes plus rigoureux et plus choquants, sans aucune utilité pour sa thèse théologique, l'exposition de sa doctrine sur les conditions de l'être : « Les premiers genres des choses reçoi-
« vent, dit-il, l'essence pour forme; car, de même que
« certaines formes communiquent l'être aux choses

(1) « Est personæ substantia peccato vitiata et inficit peccatum sub-
« stantiam quæ nusquam est extra peccatricem personam. Substantia
« vero una et eadem est utriusque personæ communis, ipsis et specialis.
« In peccatricibus ergo personis est infecta peccato natura specialis,
« quæ non est alibi quam in ipsis. In anima Adam ergo et in anima Evæ
« infecta est peccato tota natura humanæ animæ, quæ communis sub-
« stantia est et specialis utriusque..... » (*De peccato originali*, lib. II.)

« subalternes, ainsi les genres suprêmes sont et ne peu-
« vent être que par l'essence : toutes les autres formes
« sont les formes particulières de leurs propres choses;
« l'essence commune et universelle est la forme de la
« totalité des choses. Les autres formes font que leurs
« propres choses sont ceci ou cela; quant à l'essence, elle
« attribue simplement l'être à l'universalité des choses. »
Notre docteur arrive enfin à cette déclaration d'une étrange énergie : « L'essence est premièrement dans les
« genres suprêmes, afin que ces genres suprêmes soient
« principalement, c'est-à-dire afin qu'ils viennent à l'être
« en premier lieu par le moyen de l'essence. Ensuite les
« genres inférieurs reçoivent de leurs formes la pro-
« priété d'être ceci ou cela, comme le corps est substan-
« tiellement par la forme corporelle. Ainsi les formes
« sont les causes de toutes les choses, car, tandis que
« toutes les autres formes font que leurs propres choses
« sont ceci ou cela, l'essence fait que la totalité des
« choses est. Les matières, en ce qui concerne leur
« nature substantielle, sont avant les formes. Si toute-
« fois on s'attache à la considération de l'existence, les
« formes sont avant les matières, puisqu'elles font que
« les matières sont (1). »

(1) « Prima rerum genera essentiam accipiunt pro forma, nam quem-
« admodum formæ suis rebus dant esse, ita genera summa nisi per
« essentiam non possunt esse; et ceteræ formæ omnes suæ sunt suarum
« rerum, essentia vero communis et universalis est omnium rerum.
« Aliæ formæ suas res faciunt aliquid esse, essentia vero facit omnes
« res simpliciter esse. Et cum res omnes habeant proprias formas qui-
« bus formantur ad aliquid esse, prima genera rerum habent essentiam
« qua formantur ad esse. Ceteræ formæ suas res faciunt quid sunt,
« et cum aliud sit aliquid esse, aliud esse, aliæ formæ pertinent ad ali-
« quid esse, et non ad esse; et quamvis ad aliquid esse sequatur esse,
« non est tamen ceterarum formarum ut faciant esse; faciunt tamen,
« sed consequentia, non natura. Est autem essentia primum in primis

Odon se garde bien de nous apprendre selon quelle méthode il a construit son décevant système. Le secret de sa méthode, nous le connaissons, et le voici. Lecteur zélé de Platon, il s'est fermé les yeux pour ne pas voir les choses comme elles sont dans la nature, et il les a présomptueusement décrites selon les données de la raison. A ce compte, les choses doivent être comme elles sont pensées; à toutes les conceptions de l'esprit doit correspondre, dans la réalité, quelque substance analogue, et l'on descend l'échelle des êtres quand on descend l'échelle de l'abstraction. Odon prend soin, toutefois, de nous avertir qu'il contient son réalisme en des limites que d'autres ont déjà franchies. Ainsi nous avons entendu Fridugise attribuer toutes les conditions de l'être aux ténèbres, au néant. Avec plus de prudence Odon s'attache à démontrer que les conceptions négatives ne sont représentées, au sein des choses, par aucune réalité. Ainsi, dit-il, la justice, la piété, la patience sont, en effet, des essences; mais le titre d'essence n'appartient pas à l'injustice, à l'impatience, à l'impiété, qui sont de pures négations de l'esprit (1). D'où cette conséquence : le Dieu bon des chrétiens et des juifs est

« generibus, ut prima genera principaliter sint, ut per essentiam primo « loco formentur ad esse; inde habent inferiora per formas aliquid esse, « ut corpus habet substantiam esse per corpoream formam. Sunt igitur « formæ causæ rerum omnium; nam ceteræ formæ omnes causæ sunt « suis rebus ut aliquid sint, essentia vero causa est omnibus ut sint. « Et materiæ natura substantiali priores sunt formis; formæ vero, si « respicias ad esse, materiis priores sunt, quod eas esse faciunt. » (*De peccato originali*, lib. I.)

(1) « Præcedunt species et genera rerum, ut secundum ea judicemus « diversitates privationum; nisi enim justitiæ, pietatis et patientiæ nove- « rimus essentias, nec earum intelligere possumus privationes, injusti- « tiam, impatientiam, impietatem... Generum et specierum in essentiis « veritas, in privationibus vero imitatio, sicut et in negationibus. » (*Ibidem.*)

vraiment, puisqu'on le définit l'essence même de la bonté; mais le Dieu méchant des manichéens n'est pas, puisque la méchanceté, comme négation, comme privation, n'a pas d'essence (1). La logique ne s'accommode peut-être pas de ces distinctions; mais, depuis sa conversion, Odon s'inquiète moins de satisfaire aux exigences de la logique qu'à celles de la foi. C'est un croyant qui, cherchant, comme saint Anselme, à s'expliquer sa croyance, est bientôt et naturellement conduit à la justifier par des arguties.

Quoi qu'il en soit, ce croyant est, pour son siècle, très-savant en philosophie. On reproduira la thèse réaliste en des termes plus subtils, et l'on en tirera des conséquences plus logiques et plus téméraires; mais il convient de remarquer qu'il nous a le premier donné la démonstration de cette thèse. Anselme reprochait à Gaunilon de ne pouvoir comprendre comment plusieurs hommes sont un seul homme; Odon nous expose comment cela doit être compris. A bon droit le chroniqueur Herimann dit qu'ils professèrent la même doctrine. Cependant on ne rencontre rien qui se rapporte aux questions de Porphyre dans le seul écrit qu'Anselme nous ait laissé touchant les sciences profanes, le traité *Du Grammairien*, tandis qu'Odon nous fait connaître toute l'argumentation de son école dans un écrit dont la matière est purement théologique. De là pour nous l'importance de cet écrit.

La doctrine de maître Odon sur la réalité des universaux n'a pas été moins ouvertement enseignée par un de ses contemporains, l'auteur de ces vers anonymes que

(1) « Patet ergo manichæorum error, qui, putantes malum realem « essentiam esse, cum eam bono Deo non possent adscribere, coacti « sunt fingere quemdam omnium malorum auctorem. » (*De peccato originali*, lib. I.)

nous offre le numéro 611 des manuscrits de Saint-Germain-des-Prés :

Esse genus summum substantia dicitur unum,
De cujus species oriuntur germine plures.
Quæ species cum sint possunt genus esse vicissim,
Hocque subalternum fertur genus esse vocatum,
Nam super impositum generis sibi vindicat actum :
Subpositum rursus species idem vocitatur.
Hæc ita cum certis vicibus possint variari,
Ultima quæ sequitur species solummodo fertur;
Hæc prorsus generis nomen retinere valebit.
Sed genus ut species summum partitur in omnes,
Ultima sic species proprios in particulares.
Hoc igitur differre genus speciesque videntur,
Quod genus ut maneat specie non indiget ulla,
At species ut sit generis de nomine sumit;
Quodque genus speciem sub se sic continet omnem,
A specie penitus rursum ne contineatur;
Atque genus solum fuerit si forte peremptum,
Mox etiam species secum perimit simul omnes;
Nec species tantum poterit genus esse supremum,
Infima nec species genus ullo tempore fiet (1).

Les définitions que contiennent ces vers sont, on le voit, diamétralement contraires à celles d'Aristote. La substance, dit le poëte, est le genre suprême ; tous les genres, toutes les espèces et tous les individus subsistent par elle, en elle. Elle est l'étant unique; ils sont des fractions inégales de cette unité. Il faut remarquer l'énergie singulière de ces déclarations.

A la même école appartient un autre prélat de très-grande renommée, Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, puis archevêque de Tours. Ces hautes dignités, Hildebert les a dues peut-être à la noblesse, à la puissance de sa maison, mais il n'a pu vivre dans l'histoire que par son

(1) Saint-Germain, nº 611. A la suite du traité de Boëce *De hypotheticis syllogismis.*

mérite. Doué d'un esprit capable des études les plus diverses, il ne s'en défendit aucune; il lut avec une égale passion les poëtes les plus profanes et les plus rigides interprètes de la lettre sacrée. Ce n'était pas un moine sombre, toujours veillant sur lui-même, marchant toujours la tête basse pour n'être pas détourné du droit chemin par quelque séduction. On raconte qu'étant déjà l'un des premiers dignitaires de l'église du Mans, il vivait habituellement en la compagnie de quelques femmes légères et qu'il eut d'elles plusieurs enfants : ce qui ne l'empêcha pas, étant évêque, de gouverner vaillamment cette église, et de s'y faire craindre, aimer, respecter. Ainsi, lecteur assidu de Juvénal et d'Horace, il a fait beaucoup de vers élégants et faciles, même sur des sujets presque licencieux ; ce qui ne l'a pas empêché d'être un théologien très-ferme dans sa croyance, et très-soucieux de défendre la tradition contre les assauts de l'hérésie.

Nous lui attribuons pour notre part, sans aucune difficulté, le *Tractatus theologicus* inséré dans le recueil de ses œuvres. Les raisons qu'on a produites pour l'en distraire ne nous semblent aucunement fondées. Brucker et Beaugendre veulent que Pierre le Lombard ait eu ce traité dans les mains, et qu'en distribuant toutes les questions théologiques dans les quatre livres de ses *Sentences* il ait ordinairement suivi l'ordre adopté par Hildebert. Cela n'est pas invraisemblable. Au temps de Pierre le Lombard, Hildebert avait encore une grande autorité parmi les théologiens.

La première sentence d'Hildebert, c'est qu'en ce monde, pour l'homme même le plus docte et le plus croyant, le plus éclairé par la science ou par la foi, il n'y a pas de certitude absolue. En Dieu seul est la vérité, non-seulement parce qu'il possède la souveraine perfec

tion, mais encore parce qu'il voit en lui-même ce que c'est que la vraie justice, la vraie sagesse, la vraie bonté, la vraie puissance. Connaître Dieu, ce serait avoir une notion de ces principes absolument conforme à leur immuable réalité; mais nous ne connaissons pas Dieu, il n'y a pas de science de Dieu : nous croyons simplement en Dieu par un don de sa grâce, par la foi. Hildebert dit après saint Augustin : « La foi est la certitude « des choses qui ne tombent pas sous les sens du corps; « elle est au-dessous de la connaissance, car croire est « moins que savoir; elle est au-dessus de l'opinion, car « croire est plus que supposer (1). » Cela veut dire : ici-bas, l'homme a pour seuls guides la grâce et la raison; mais la raison est incapable de s'élever au-dessus de cette affirmation hypothétique, conjecturale, que Platon appelle l'opinion vraie, et la grâce elle-même est une lumière insuffisante, qui est à la connaissance parfaite ce que cette vie présente est à la vie future.

Ce langage est plutôt obscur que manifestement répréhensible. On peut, nous le savons, affecter de douter de la raison dans un dessein perfide. Ainsi beaucoup de théologiens commencent par contester la valeur de toute affirmation rationnelle, pour nous imposer ensuite, au nom de la foi, les opinions les plus déraisonnables. Quelques-uns mêmes disent que l'âme vraiment fidèle doit se complaire dans l'absurde, puisque toute proposition qui déconcerte la sagesse humaine est un rayon de lumière envoyé par la miséricorde divine. Mais ce n'est pas là ce que professe Hildebert : « La foi, dit-il, n'est « pas contre la raison, mais elle est au-dessus de la « raison. Si, comme les philosophes, on ne veut rien

(1) *Tract. theolog.*, cap. I.

« croire que ce que la raison comprend, la foi dans « ce cas n'a pas de mérite; le mérite est de croire ce « qui, sans être contraire à la raison, est au-dessus « d'elle (1). » Non, ce langage n'est pas choquant. La foi n'a pas qualité pour contredire la raison, et la foi ne prétend pas elle-même à la vision claire des choses supérieures. Lorsqu'un théologien s'exprime avec cette modestie, on ne peut se défendre de lui sourire et de l'écouter ensuite avec faveur. Mais peut-être l'a-t-on mal compris? Peut-être ne s'est-il pas bien compris lui-même ?

Il ne faut donc pas s'en tenir à des distinctions d'une portée douteuse; il faut, pour mieux connaître la pensée de notre docteur, lui demander quelles sont ces notions plus ou moins certaines, qui nous viennent soit de la foi, soit de la raison. Le premier, dit-il, le principal objet de la foi, est le mystère de l'essence divine. Quelle est donc, selon la foi, la nature de cette essence? C'est l'écueil sur lequel la logique entraîne et brise le plus grand nombre des systèmes réalistes. « La substance « divine, dit Malebranche, est partout, non-seulement « dans l'univers, mais infiniment au delà; car Dieu ne « s'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage « est en lui et *subsiste dans sa substance*... C'est en lui « que nous sommes; c'est en lui que nous avons le « mouvement et la vie... L'étendue créée est à l'immen- « sité divine ce que le temps est à l'éternité (2). » Comme

(1) « Non est fides contra rationem, sed supra rationem; et ideo qui « nihil credere vult nisi quod ratione comprehendit, ut philosophi, non « habet meritum fides sua, sed qui illud quod non est rationi contra- « rium, et tamen est supra rationem, credit. » (*Tractat. theolog.*, cap. VIII.) — Hebert-Duperron, *De Hildeberti vita et scriptis*, p. 157.

(2) *Entretiens sur la Métaphys.*, entret. VIII.

le sage Arnauld l'a très-bien démontré (1), l'on ne peut guère comprendre cette explication, si ce n'est au sens de Spinosa, et l'on sait que Malebranche faisait profession de n'être pas spinosiste. Comprendra-t-on mieux celle-ci, qui nous est offerte par Hildebert? « Les créa-« tures ne sont pas essentiellement en Dieu, mais Dieu « est essentiellement dans toute créature. » Il nous semble que ce sont là des énigmes ou des blasphèmes. Si la substance divine de Malebranche, si l'essence divine d'Hildebert est, au témoignage de la foi, dans tous les corps, dans tous les lieux, toute créature est dans sa limite une partie quelconque de cette substance, de cette essence. Ainsi l'essence ou nature commune est Dieu, et rien n'est qui ne soit Dieu lui-même, sous mille formes, sous mille noms :

Super cuncta, subter cuncta,
Extra cuncta, intra cuncta,
Intra cuncta, nec inclusus,
Extra cuncta, nec exclusus,
Super cuncta, nec elatus,
Subter cuncta, nec substratus,
Super totus, præsidendo,
Subter totus, sustinendo,
Extra totus, complectendo,
Intra totus est implendo (2).

Telle est, en effet, suivant ce chrétien philosophe, la définition de l'essence divine. Elle est au-dessus, au-dessous, au dedans de toutes les choses ; et les termes énergiques de cette prose rimée ont pour commentaire trois ou quatre chapitres du *Tractatus theologicus*. Le commentaire ne dément rien ; il paraît, au contraire,

(1) *Lettres de M. Arnauld au P. Malebranche*: lettre IX.
(2) Hildeberti *Poemata*, edita a D. Beaugendre.

tout confirmer. Quelle est donc, au dire d'Hildebert, la doctrine fidèle sur la manière d'être de l'essence divine? Les termes dont il fait usage pour l'exprimer nous offrent le pur spinosisme, ou ils n'ont aucun sens. Qu'est-ce, en effet, que le Dieu de Spinosa ? C'est l'être en qui résident tous les êtres, c'est l'essence posée comme genre suprême, et comprenant, pénétrant, vivifiant toutes les substances. Hildebert et Malebranche s'expriment-ils d'une autre façon? On fera peut-être remarquer que, dans le système de ces théologiens, l'essence suprême se communique aux étants subalternes, sans que ceux-ci participent de l'essence suprême. C'est une distinction dont nous avons reproduit la formule; mais cette distinction est purement verbale et ne contient qu'un jeu de mots. En effet, il est évident que toute doctrine théologique doit affirmer d'abord l'essence divine; or, puisque la thèse du genre suprême a pour but et pour résultat nécessaire de ramener à l'unité les manières d'être essentielles de tous les êtres, quelle sera cette essence unique, si ce n'est Dieu? Les créatures ne subsistent pas en Dieu, soit; mais Dieu subsiste dans ses créatures. Proclus et Spinosa ne disent pas autre chose.

Préfère-t-on admettre que les termes employés par Hildebert pour définir l'essence divine sont purement mystiques, c'est-à-dire dépourvus d'une signification précise? Nous le voulons bien; mais il convient alors de nous accorder que dans le domaine de la foi règnent les plus épaisses ténèbres, et qu'il est sage de ne pas faire d'effort pour y pénétrer. Il faut croire, soit; mais il ne faut pas prétendre définir, car toute définition suppose quelque connaissance, et il a été dit que ce qui est de Dieu ne saurait être connu par l'homme en ce monde. Or, qui donne la croyance? Est-ce la raison? est-ce la foi?

Si c'est la raison, et, en effet, la raison dit de croire en Dieu, la foi ne sert à rien, n'est rien. Si c'est la foi, que peut-elle ajouter à l'opinion rationnelle? Une définition, c'est-à-dire une assertion impie ou incompréhensible. Comme impie, rejetons-la; comme incompréhensible, elle est vaine. Pour conclure, la connaissance est le propre de Dieu, la croyance est le propre de l'homme, et la raison est l'unique fondement de toute croyance humaine. Cette conclusion ne peut, sans doute, être acceptée par les réalistes. Croire en Dieu, c'est simplement affirmer l'existence mystérieuse de Dieu; mais définir l'essence de Dieu, c'est réaliser une ou plusieurs abstractions au sein du mystère, et précisément c'est en cela que consiste la méthode réaliste. Or, il est évident qu'Hildebert, moins prudent que dès l'abord il semblait l'être, a fait usage, comme bien d'autres, de cette dangereuse méthode. Il a distingué la foi de la raison pour aborder l'examen d'un mystère, c'est-à-dire pour expliquer ce que la raison croit, mais ne connaît pas; et où l'a conduit cette entreprise téméraire? A réaliser en Dieu, considéré comme genre suprême, la notion la plus générale de l'être; ce qui revient à dire que le sujet commun de toutes les existences éphémères est l'universelle et immuable personnalité de Dieu. Thèse finale du réalisme! Nous l'entendons bien, telle ou telle notion actuelle n'est, suivant Hildebert, qu'au degré moyen de la certitude; l'homme en ces bas lieux ne sait pas, mais il croit, et ce qu'il croit peut ne pas être. Si la grâce ne doit pas l'abuser par des mensonges, elle ne doit pas néanmoins lui communiquer la vérité tout entière, et la connaissance imparfaite de la vérité n'est peut-être pas exempte d'illusion. Par là notre docteur fuit, ou peut fuir, quand on le presse d'avouer les dernières conclu-

sions de son système. Mais pourquoi faire tant de pas en avant pour en faire ensuite autant en arrière, et finalement prendre la fuite par une porte dérobée ? Il n'appartient pas à l'homme de définir Dieu, puisque « la fin des « choses et leur principe sont pour lui invinciblement « cachés dans un secret impénétrable (1). » Qui dit cela ? Un théologien sagace, qui ne s'est jamais commis avec les panthéistes. Parlant ainsi de l'homme, c'est comme s'il avait dit avec un philosophe parlant de Dieu : « Il est « fort impertinent de deviner ce qu'il est, mais il me « paraît bien hardi de nier qu'il est (2). »

Hildebert, théologien disert, élégant, et poëte bel esprit, semble avoir beaucoup dédaigné les dialecticiens. Nous devons le ranger dans le parti dont il a confessé les doctrines ; mais, comme il n'a pas entrepris de justifier ces doctrines selon les principes de la logique, ses écrits, d'ailleurs estimables, ne nous offrent pas les renseignements dont nous sommes avides.

Il y a encore moins de philosophie dans les ouvrages qui sont à bon droit attribués à l'un des plus féconds docteurs du même temps, Honoré d'Autun. « Les ma« melles de l'Eglise, dit ce théologien lettré, sont les « maîtres versés dans l'une et dans l'autre loi, qui, « chargés d'instruire la jeunesse, l'abreuvent du lait de « la science. Mais il y a le vin qui enivre, qui rend « fou ; c'est la philosophie séculière (3). » Il dit séculière, il veut dire profane. Tout ce qui est profane est l'objet de son aversion. De non moins scrupuleux interprètes de l'Ecriture s'expriment quelquefois encore

(1) Pascal, *Pensées*, art. I, nº 1.
(2) Diderot, *Lettre à Voltaire. Œuvres* de Diderot, t. XII, p. 248.
(3) *In Cantica canticor.*, cap. IV. Sur ce passage : *Meliora sunt ubera vino.*

sur le compte des anciens en des termes modérés. Ainsi Raoul de Flaix, introduisant une phrase de Cicéron dans son commentaire du *Lévitique*, se justifie de faire cette citation en disant : « Ces anciens, qui n'ont pas eu « la parfaite connaissance de Dieu, ont pourtant reçu « par la grâce de Dieu quelques rayons de la vraie lu- « mière, et ils nous ont transmis, en des écrits plus « utiles pour nous que pour eux-mêmes, ce qu'ils ont « pu atteindre de la vérité (1). » Mais Honoré d'Autun n'a pas cette modération : « En quoi, s'écrie-t-il, pro- « fitent à l'âme et le récit des prouesses d'Hector, et les « colloques de Platon, et les poëmes de Virgile, et les « élégies d'Ovide, qui maintenant grincent des dents, « avec leurs semblables, dans le cachot de la Babylone « infernale, sous l'autorité cruelle de Pluton (2)? » Il n'y a, pour Honoré d'Autun, qu'un philosophe, et ce philosophe s'appelle Salomon. Salomon, dit-il, a complétement exposé dans ses trois ouvrages toutes les parties de la philosophie : dans ses *Proverbes*, l'éthique; dans son *Ecclésiaste*, la physique; dans son *Cantique des cantiques*, la logique (3). On avait jusque-là trouvé bien des choses dans le *Cantique des cantiques;* mais pour y trouver une logique ne faut-il pas avoir le plus grand mépris des logiciens ?

(1) « Illi qui perfectam Dei cognitionem minime habuerunt, Dei « tamen munere illuminati quod veritatis attingere potuerunt, nobis uti- « lius quam sibi scriptum, reliquerunt. » (In *Leviticum*, lib. I, cap. VI.)

(2) *Gemma animæ*, præf.

(3) « Salomon tria volumina heroico metro edidit, quæ et in tres par- « tes philosophiæ, scilicet ethicam, physicam et logicam distribuit. « Parabolas namque ethico attribuit, in quibus bonos mores docuit... « Ecclesiasten autem physicæ assignavit, in quo naturas rerum disse- « ruit... Cantica canticorum logicæ contulit, in quibus rationalem ani- « mam per dilectionem Deo conjungi voluit vel docuit. » (In *Cantica canticorum*, præfat. — *Biblioth. max. Patrum*, edit. Lugdun., t. XXI, p. 1153.)

Rupert, abbé de Tuy, ne les méprise pas, ne les déteste pas moins. Chaque fois qu'il rencontre une occasion d'écrire les noms de Platon, d'Aristote, qu'il ne connaît pas plus l'un que l'autre, il la saisit pour les injurier (1). Il y a plus, il s'efforce d'ériger la haine de la science à la hauteur d'une doctrine. « La science, dit-« il, est définie la connaissance de tous les arts utiles « et licites; quant à la sagesse elle n'a qu'une seule « chose pour objet, et cette chose c'est Dieu, s'il peut « être appelé une chose. Au dire de certain païen, le « premier degré de la sagesse consiste à n'être pas « atteint de folie. Ainsi, disons-nous, ceux qui, con-« naissant les choses autant qu'on les peut connaître, « ne nous prouvent pas qu'ils connaissent Dieu, sont « abusivement appelés sages, car ils sont vraiment « fous... Si l'homme est sage, il est savant; mais on ne « peut retourner cette proposition et dire : s'il est savant, « il est sage. De même on dit : S'il est doué de raison, « il est animal; mais on ne peut dire, la proposition « étant retournée : S'il est animal, il est doué de raison. « Retranchez à l'animal la faculté de raisonner, il ne « reste que la brute. Ainsi retranchez à la science la « sagesse, qui est la connaissance de Dieu, il ne reste « que la folie (2). » Notre docteur se laisse tellement emporter par sa passion contre la raison humaine, déjà coupable de tant de méfaits, qu'il veut anéantir quiconque raisonne. Anselme de Laon lui semble lui-même un novateur téméraire, qu'il croit utile de réfuter dans l'intérêt des âmes.

On ne sait pas même en quelle région de l'Europe est

(1) *De Trinitate*, lib. I, cap. I. — *De glorificatione Trinitatis*, lib. I, cap. II.

(2) Rupertus Tuitiensis, *De operibus Spir. sancti*, lib. VII, cap. II.

né cet homme singulier, quoiqu'il ait passé dans son pays natal toutes les années de sa jeunesse, s'instruisant seul, en lisant les anciens mystiques, quelques pères et les poëtes des siècles profanes. C'était l'usage, on le sait, d'aller d'école en école entendre les meilleurs maîtres : « Je n'ai pas fait cela, dit-il; comme le simple Jacob, je « suis demeuré au logis avec ma mère Rebecca. Aussi, « dans l'opinion de nos docteurs, suis-je un pauvre « homme, digne de tout leur mépris. Ils se disent : « Quel est celui-ci ? Il écrit et il parle, il parle et il écrit, « et il n'a jamais seulement fait à nos professeurs, à « nos maîtres, l'honneur de les voir (1). » Cependant, quelle que fût son aversion pour les voyages, il prit un jour la résolution de quitter son monastère et de faire une course dans les Gaules, non pour venir entendre, mais pour venir combattre de vive voix, en la présence de leurs écoliers, les plus fameux des théologiens, Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux. Animé de ce généreux dessein, il partit monté sur un âne, n'ayant d'autre escorte qu'un jeune serviteur, et parcourut ainsi tout le nord de la Gaule (2). Quand il arrivait dans une grande ville, il informait de sa venue le principal docteur du lieu, et, fût-il évêque, il l'appelait félon et le provoquait sur-le-champ, à la façon des chevaliers. Comme il nous a seul raconté le détail de ces tournois, nous ne pouvons le contredire quand il s'attribue partout une facile victoire. Qu'il ait ou n'ait pas si facilement vaincu, il n'a proposé nulle part, comme matière du débat, une question vraiment philosophique. Toute philosophie lui est complétement étrangère. Le recueil de ses

(1) *Super quædam capitula regulæ sancti Benedicti*, lib. I, *Opera*, edit. anno 1638, t. II, p. 911.

(2) *Ibid.*, p. 912.

œuvres, qui est considérable, nous offre un commentaire continu sur l'Ecriture sainte, et dans ce commentaire rien n'est critique, tout est mystique. Il n'y a pas une phrase de l'Ecriture qui ne l'excite à chercher une allégorie. Il trouve même au *Fiat lux* un sens nouveau, qu'il dégage péniblement des plus obscures ténèbres de la mythologie orientale. Ce discoureur, si peu soucieux des choses de la terre et si versé dans la connaissance des desseins de Dieu, est-il du moins ingénieux ou pathétique? Il est subtil, mais sans originalité; son imagination a de la fougue, mais n'a pas de tendresse. A bon droit signalé parmi les hommes les plus cultivés de son temps, Rupert est mort sans laisser de disciples. On se condamne soi-même à n'avoir aucune action sur les autres quand on s'éloigne de la voie par les autres fréquentée. Que l'on déclame bien ou mal, on déclame dans le désert.

CHAPITRE XIII.

Guillaume de Champeaux.

Nous ne possédons pas encore la thèse vraiment scolastique du réalisme. Parmi les régents des écoles claustrales ou séculières que l'on a vus jusqu'à présent donner à cette doctrine les gages d'une adhésion plus ou moins résolue, les uns, comme Jean Scot Erigène, ont méprisé les voies logiques, et, discourant sur les choses dont les sens ne rendent pas témoignage au gré de leur audacieuse fantaisie, ils ont négligé d'ordonner leurs conclusions selon la méthode didactique; les autres, comme saint Anselme, comme Odon de Cambrai, ont déclaré leur sentiment et se sont efforcés de le justifier, mais en vue de la foi, non pas en vue de la science. Ni les uns ni les autres n'ont dégagé la doctrine réaliste de ses conséquences, et ne l'ont élevée, pour nous servir des termes de M. Cousin, « à une for« mule nette et précise, capable à son tour de soutenir « et de porter toute une école (1). » C'est Guillaume de Champeaux qui, le premier, trouva cette formule; aussi nous est-il signalé par tous les historiens de la philosophie comme le premier dialecticien de la secte réaliste.

Guillaume, né dans le village de Champeaux, près de Melun, vers l'année 1070, mourut vers l'année 1120,

(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 124.

étant évêque de Châlons-sur-Marne. Il eut d'abord pour maître un certain Manegold de Lutenbach, qui passe pour avoir enseigné dans les écoles de Paris (1). Ce docteur alsacien est appelé philosophe ; on dit même qu'il avait une femme et des filles très-savantes en philosophie, *in philosophia permaximæ* (2). Cependant les ouvrages qu'on attribue communément à Manegold sont tous d'un théologien, aucun n'est d'un philosophe. En le quittant, Guillaume alla se mêler à la foule autour de la chaire fameuse d'Anselme de Laon ; enfin il vint étudier la dialectique à Compiègne, sous la discipline de Roscelin. Ce fait est digne de remarque. Après avoir suivi les leçons du plus intolérant des nominalistes, Guillaume se séparera de lui pour devenir le chef du parti réaliste, et c'est un des auditeurs de Guillaume, Pierre Abélard, qui doit rétablir dans l'école, sinon dans l'Eglise, les affaires de l'autre parti. On lit dans la *Chronique de Landulfe* que l'archidiacre Guillaume occupait à Paris une des chaires de la cathédrale en l'année 1103 ; on sait, en outre, qu'il quitta cette chaire en l'année 1108, pour se retirer à Saint-Victor, où, cédant aux sollicitations de ses disciples, il reprit ses leçons quelque temps interrompues. Nous n'avons aucun autre renseignement sur la vie de cet illustre professeur.

Nous ne possédons même aucun de ses traités philosophiques. Mabillon a publié sous le nom de Guillaume une dissertation relative au *Sacrement de l'autel*. Elle pouvait être philosophique, ayant été composée pour combattre les secrets partisans de Bérenger ; elle ne l'est pas. Un discours sur l'*Origine de l'âme*, tiré par Martène d'un manuscrit de Saint-Ouen, a paru sous le même

(1) *Hist. litt.*, t. VII.
(2) L'abbé Michaud, *Guillaume de Champeaux*, p. 74.

nom dans le *Nouveau trésor des Anecdotes* (1). Ce discours se retrouve, en effet, dans un recueil de *Sentences* attribuées à Guillaume par le n° 220 du fonds de Notre-Dame, à la Bibliothèque nationale (2) ; cependant il n'est pas très-certain qu'il soit de lui, puisqu'un volume de Troyes le donne à saint Anselme (3). Quel qu'en soit l'auteur, ce traité n'intéresse en rien les logiciens. Les autres *Sentences*, recueillies soit dans le n° 220 de Notre-Dame, soit, en plus grand nombre, dans le n° 425 de la bibliothèque de Troyes (4), n'offrent de même aucune proposition d'où l'on puisse déduire quelque conclusion touchant la nature de l'être. On ne trouvera rien non plus qui se rapporte à ce problème dans un *Dialogue entre un chrétien et un juif*, que M. l'abbé Michaud croit avoir le droit d'inscrire au catalogue des œuvres authentiques de Guillaume de Champeaux. Le seul ouvrage de dialectique qu'il soit permis d'attribuer à Guillaume avec une entière certitude est une glose sur l'*Interprétation* citée par Abélard, et cette glose est perdue.

C'est dans les écrits d'Abélard, son disciple et son principal adversaire, qu'il faut rechercher la doctrine philosophique de Guillaume de Champeaux.

Ils nous apprennent peu de chose sur sa méthode.

(1) Tom. V, p. 881.

(2) Fol. 23.

(3) *Catalog. des Man. des départ.*, t. II, p. 192.

(4) Elles ont été en partie publiées par M. Patru, dans sa thèse intitulée *Willelmi Campellensis de natura et origine rerum placita*, et par M. l'abbé Michaud, *Guill. de Champeaux et les écoles de Paris*. — Il faut peut-être classer parmi les *Sentences* de Guillaume de Champeaux une dissertation signalée sous ce titre au Musée britannique : *Ratiocinatio mag. Willelmi de Campellis, quod divina essentia nullas suscipiat formas, cum omnis forma prior sit eo quod informat.* (*Arch. des Missions scient.*, prem. sér., t. IV, p. 107.)

Puisqu'il a commenté l'*Interprétation*, il a fait une étude particulière des formes du discours ; ce qui permet de supposer qu'il a traité les questions philosophiques en se servant du langage qui leur convient le mieux. Ainsi M. l'abbé Michaud peut à bon droit prétendre qu'il démontrait en logicien. On peut même conclure d'un passage très-curieux de Jean de Salisbury qu'il avait apprécié toute la délicatesse des plus subtiles questions de la logique, et qu'il s'était rendu capable de les résoudre. « Guillaume de Champeaux, dit-il, de joyeuse « mémoire, *hilaris memoriæ,* plus tard évêque de Châ- « lons, définit l'invention l'art de trouver le terme « moyen et d'en déduire la preuve. Lorsqu'en effet on « doute de l'identité, il est nécessaire de trouver un « terme moyen dont l'intervention opère l'union des « extrêmes (1). » Ce n'est pas en commentant l'*Interprétation* que Guillaume a dû s'exprimer ainsi touchant le rôle du terme moyen. Cette définition judicieuse, mais nullement originale, de l'invention, il l'a extraite de plusieurs chapitres des *Premiers analytiques*. D'où l'on peut conclure qu'il a glosé de vive voix, sinon par écrit, toutes les parties de l'*Organon*.

En somme, les renseignements que nous avons sur la méthode de Guillaume sont très-insuffisants. Nous en avons de plus nombreux et de plus certains sur sa doctrine. Il disait l'avoir tirée des livres d'Aristote ; mais il ne disait pas en cela la vérité. Comme le fait justement remarquer Jean de Salisbury, tous les maîtres, en ce temps-là, se proclamaient les fidèles disciples d'Aristote ; mais, pour expliquer Aristote, ils s'exprimaient comme Platon (2).

(1) Joannes Sarisber., *Metalogicus*, lib. III, cap. IX.

(2) « Ut Aristoteles planior sit Platonis sententiam docent... Siquidem « omnes Aristotelem profitentur. » (*Ibid.*, lib. II, cap. XIX.)

Le passage des écrits d'Abélard d'après lequel Bayle et Christophe Meiners ont connu la doctrine de Guillaume appartient à l'épître fameuse qui a pour titre *Histoire de mes malheurs*. Voici d'abord le texte de ce passage : *Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.* On comprend sans doute ce que ces lignes signifient. L'opinion de Guillaume s'y trouve, sommairement il est vrai, mais, du moins, nettement exposée; aussi voyons-nous que tous les historiens les ont traduites de la même manière. Ne négligeons pas cependant d'interroger les textes nouveaux produits par M. Cousin, puisqu'il s'y rencontre d'autres renseignements sur la même doctrine. Dans le traité d'Abélard *Sur les Définitions et les Divisions*, on lit les phrases suivantes : « Quelques-uns disent que les différences sont « prises pour des noms spéciaux et servent à désigner « des espèces, de telle sorte que *le raisonnable* signi« fierait autant qu'*animal raisonnable*, *l'animé* autant « que *corps animé*, et que les noms des différences « exprimeraient non-seulement la forme, mais encore « la matière. Cette opinion a été celle de mon maître « Guillaume. Il voulait, en effet, je m'en souviens, « pousser l'abus des mots à ce point, que, lorsque « le nom de la différence désigne l'espèce dans une « division du genre, il ne fût pas pris pour le simple « nom de la différence, mais fût accepté pour le nom « substantif de l'espèce. On peut, d'ailleurs, appeler « cela, selon lui, la division du sujet en accidents, puis« qu'il voulait que les différences fussent accidentelles « dans le genre. Aussi par le nom de la différence

« entendait-il l'espèce elle-même (1). » Nous citerons en dernier lieu, d'après la traduction de M. Cousin, ce passage du traité d'Abélard *Sur les Genres et les Espèces :* « L'homme est une espèce, une chose essentiellement « une, à laquelle adviennent accidentellement certaines « formes qui font Socrate. Cette chose, tout en restant « la même essentiellement, reçoit de la même manière « d'autres formes, qui font Platon et les autres indi-« vidus de l'espèce homme; et, à part les formes qui « s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y « a rien dans Socrate qui ne soit le même en même « temps dans Platon, mais sous les formes de Platon. « C'est ainsi que ces philosophes entendent le rap-« port des espèces aux individus et des genres aux « espèces (2). »

Les fragments que nous venons de reproduire contiennent à peu près tout ce qui nous a été transmis sur l'enseignement de Guillaume de Champeaux à l'école de Notre-Dame. Mais, comme nous l'apprenons d'Abélard, de même que Guillaume a successivement occupé deux chaires, il a successivement exposé deux thèses. Les citations que nous venons de faire se rapportent à la première thèse de Guillaume, à celle qu'Abélard appelle *antiquam de universalibus sententiam*. Nous parlerons bientôt de la seconde, où nous retrouverons la première plus habilement présentée, en des termes peut-être moins sincères, mais, en conséquence, moins choquants.

M. Cousin et, après lui, M. Rousselot censurent vivement l'argumentation dirigée par Abélard contre la première thèse de Guillaume de Champeaux. Il nous

(1) *Ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 455.
(2) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 120.

semble utile de faire déjà connaître cette argumentation. En voici, d'après la traduction de M. Cousin, le passage le plus important : « S'il en est ainsi (c'est-à-« dire si l'homme est une espèce, une chose essen-« tiellement une, etc., etc.), comment pourra-t-on nier « que Socrate soit dans le même temps à Rome et à « Athènes ? En effet, là où est Socrate, là est aussi « l'homme universel, qui a dans toute sa quantité re-« vêtu la forme de la socratité ; car tout ce que prend « l'universel, il le prend dans toute sa quantité. Si donc « l'universel, qui est tout entier affecté de la socratité, « est à Rome dans le même temps tout entier dans « Platon, il est impossible qu'en même temps et au « même lieu ne se trouve pas la socratité qui contenait « cette essence tout entière. Or, partout où la socratité « est dans un homme, là est Socrate ; car Socrate est « l'homme socratique. A cela un esprit raisonnable n'a « rien à répondre (1). » Toute cette argumentation a pour objet de combattre une hypothèse inadmissible : l'identité de l'espèce et de l'individu. Il y a quelque chose de semblable en Socrate et en Platon ; tous deux ils sont hommes, et le langage commun dit qu'ils appartiennent l'un et l'autre à l'espèce humaine. Abélard ne le conteste pas. Mais Guillaume prétend que la chose qu'est cette espèce est essentiellement, intégralement et simultanément dans Socrate, dans Platon et dans tous les autres hommes. Abélard suppose donc Socrate possédant intégralement l'espèce. Où Socrate se rendra, l'espèce tout entière l'accompagnera sans aucun doute ; mais où ne sera pas Socrate, l'espèce ne sera pas non plus. Ce qui est absurde. D'où il suit que chacun des

(1) *Introd aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 134.

individus ne possède pas intégralement la chose qu'est l'espèce, si, toutefois, l'espèce est une chose. On accorde que ce raisonnement est irréprochable, mais on ajoute que, pour se procurer un facile succès, Abélard met frauduleusement au compte de Guillaume la supposition frivole, insoutenable, contre laquelle il se plaît ensuite à disputer. Nous n'en sommes pas encore à parler d'Abélard, et nous devons négliger ici tout ce qui concerne la doctrine de cet illustre maître; cependant, comme nous adoptons sans aucune réserve son opinion sur la première thèse de Guillaume, nous devons prouver que cette thèse contient bien le sophisme contre lequel il vient d'argumenter.

Quand on réduit une thèse à l'absurde, on va toujours au delà de ce qu'elle exprime; et l'on est en droit de le faire, si par une série de conclusions régulières on établit que les prémisses énoncées renferment véritablement les conséquences contre lesquelles proteste le bon sens. Or, la thèse de Guillaume n'était-elle pas ainsi conçue : *Ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis?* N'est-il pas reconnu qu'Abélard désigne encore son ancien maître Guillaume lorsqu'il dit ailleurs : *Alii quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis suis essentialiter esse credunt* (1)? La conformité de ces termes en prouve l'exactitude, qui n'est, d'ailleurs, aucunement contestée (2). Qu'a-t-on donc à reprendre

(1) *Ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 513.

(2) Qu'Abélard ait sincèrement rapporté les termes dont Guillaume faisait usage, cela n'est pas douteux. Ces termes étaient, au XIIe siècle, le langage de tous les docteurs réalistes qui n'avaient pas ouvert leurs oreilles à la critique péripatéticienne, ou qui s'étaient obstinés à ne rien modifier dans les anciens cahiers de leur école. Robert Pulleyn, se demandant quelle peut être l'opinion des philosophes sur les per-

dans l'argumentation que nous avons reproduite? Si l'espèce est une chose, et si cette chose est essentiellement tout entière dans chacun de ses individus, on peut très-légitimement inférer de cette proposition que tel des individus contient, c'est-à-dire absorbe toute l'espèce, ou, pour exprimer la même chose en des termes plus réalistes, que l'espèce ne peut prendre une forme sans la retenir dans toute sa quantité : *Quidquid res universalis suscipit, tota sui quantitate retinet.* Assurément Guillaume n'accorde pas cela ; il ne peut l'accorder. Il entend, comme nous le verrons, que l'universel est intégralement chez chacun des individus, sans être absorbé par aucun d'eux. Mais la question n'est pas, en ce moment, de savoir quelles peuvent être les conclusions de Guillaume ; elle est de savoir ce que contiennent et où peuvent conduire les termes de ses prémisses, et l'on prouve bien que ces termes sont défectueux si l'on en tire rigoureusement des conséquences qui révoltent le sens commun.

La démonstration d'Abélard, que M. Cousin refuse d'accepter, et qu'il censure comme n'étant pas de bonne foi, a, durant toute la controverse scolastique, semblé très-sincère et très-valable. Au XVIe siècle, Nisolius répondait à quelques réalistes de son temps : « Nous « prétendons, nous affirmons que, dans toute la nature « des choses, il n'existe rien, il ne peut rien exister, qui,

sonnes divines, introduit un dialecticien sur la scène et l'interroge. Celui-ci répond aussitôt : *Species est tota substantia individuorum, totaque species eademque in singulis reperitur individuis : itaque species una est substantia, ejus vero individua multæ personæ, et hæ multæ personæ sunt illa una substantia* (*Sentent.*, p. I, cap. III). Ce sont les prémisses de Guillaume de Champeaux ; c'est aussi la conclusion de ce docteur. Abélard, dans le passage que nous avons cité, néglige la conclusion qu'il doit plus tard combattre, et ne tend qu'à démontrer l'absurdité des prémisses.

« sous la condition de l'unité et de l'identité, subsiste « dans le même temps, totalement et intégralement, en « plusieurs, soit en plusieurs singuliers distincts par « leur sujet, soit en plusieurs espèces, diversifiées par « quelque différence que ce soit (1). » Nisolius avait beaucoup plus d'esprit que de savoir, et il méprisait trop les monuments de la controverse scolastique, pour avoir jamais été curieux de rechercher à quel propos Abélard s'était pris de querelle avec Guillaume de Champeaux. Cependant, quels sont les termes de sa protestation contre la thèse réaliste? Ce sont précisément ceux d'Abélard. Quels sont, d'autre part, les termes de cette thèse, tels qu'il les reproduit d'après les cahiers de quelque docteur contemporain? Ce sont, sans aucune différence, ceux qu'Abélard impute à son maître et contre lesquels il argumente. Nisolius a-t-il aussi manqué de bonne foi? Nous retrouvons enfin la démonstration d'Abélard dans un des derniers monuments de la controverse scolastique; et cela nous atteste, pour ne pas aller en quête d'autres témoignages, qu'elle jouissait encore, au XVII[e] siècle, de quelque crédit : « S'il est vrai, dit Salabert, que, dans cette proposition « *Pierre est homme*, le prédicat homme soit un univer« sel, il s'ensuit indubitablement que Pierre est tout « homme; car dès que ce mot *homme* désigne un uni« versel proprement dit, on peut lui appliquer ces qua« lificatifs *tout* ou *aucun*, qui, sans contredit, sont des « signes universels (2). » Comme nous le fait d'ailleurs

(1) « Nos prorsus ita dicimus et affirmamus in tota rerum natura nihil « esse nec esse posse, quod, unum et idem cum sit, eodem tempore totum « et integrum possit esse in multis, vel singularibus subjecto distinctis, « vel speciebus quomodocumque differentibus. » (Nisolius, *Anti-Barbarus*, lib. I, cap. VIII.)

(2) « Si verum est in ista propositione *Petrus est homo* prædicatum

remarquer M. de Rémusat, la même démonstration nous est offerte dans le septième livre de la *Métaphysique*. Voici les termes d'Aristote : « Il est impossible, selon « nous, qu'aucun universel, quel qu'il soit, soit une « substance. Et d'abord, la substance première d'un « individu, c'est celle qui lui est propre, qui n'est point « la substance d'un autre. L'universel, au contraire, est « commun à plusieurs êtres; car ce qu'on nomme uni- « versel, c'est ce qui se trouve, dans la nature, en un « grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il « donc substance? Il l'est de tous les individus, ou il ne « l'est d'aucun; et qu'il le soit de tous, cela n'est pas « possible. Mais si l'universel était la substance d'un « individu, tous les autres seraient cet individu, car « l'unité de substance et l'unité d'essence constituent « l'unité d'être. D'ailleurs, la substance, c'est ce qui « n'est pas l'attribut d'un sujet; or l'universel est tou- « jours l'attribut de quelque sujet, etc., etc. (1). » C'est encore là ce que dit Abélard. Tout ce qu'oppose le maître de l'école péripatéticienne aux réalistes de son temps qui définissaient l'universel *quelque substance*, οὐσίαν ὁτιοῦν, c'est ce qu'Abélard répète, en combattant la définition identique de Guillaume de Champeaux, *eadem res, res una, una essentialiter, essentialiter eadem*. Or, quand on se prononce aussi résolûment contre cette démonstration, l'entend-on bien comme elle doit être entendue?

Il ne s'agit pas ici, qu'on le remarque, de l'universel conceptuel, dont l'unité n'a pas besoin d'être démon-

« *homo* esse universale, sequetur procul dubio Petrum esse omnem « hominem; nunquam enim *homo* est proprie universale, quin ipsi « affigi possint hæc syncategoremata *omnis* aut *nullus*, quæ sane sunt « signa universalia. » (Salabertus, *Philosophia nominalium vindicata*, p. 46.)

(1) *Métaph.* VII, 13, trad. de MM. Pierron et Zévort.

trée ; il ne s'agit pas non plus de cet universel *in se*, ou *secundum se*, posé par quelques réalistes soit dans l'intellect divin, soit dans l'espace intermédiaire. Ce qui est en question, c'est la nature de l'universel *in re*, et, Guillaume ayant nommé cet universel une chose, une essence, déclare ensuite que cette chose se trouve intégralement en chacun des individus. On peut ainsi prouver qu'Abélard n'a pas été de mauvaise foi dans son argumentation. Si l'espèce est une chose, peut-elle être dite une chose multiplicable à l'infini, dont tous les individus, nés et à naître, ont possédé, possèdent et posséderont chacun un fragment, une part ? Non, sans doute. Il est manifeste, en effet, que ce que Socrate tient de l'espèce n'est pas une portion de l'homme universel, et qu'il ne manque rien à Socrate pour être un homme entier, complet, de même qu'il ne manque rien à Platon pour être tel. Si donc cet universel qu'est l'espèce n'est pas une chose indéfiniment divisible, il est une chose entière, une essence ; et comme on dit de Socrate et de Platon qu'ils sont hommes, il faut nécessairement que Socrate, que Platon possèdent chacun, dans le même temps et intégralement, cette essence totale, *eamdem rem essentialiter, totam simul*. Or, puisque rien ne se prend au figuré dans l'idiome réaliste, toute l'humanité, tout l'homme, se trouvera dans les murs d'Athènes, sous les espèces de Socrate, tant que Socrate aura cette ville pour séjour. Cela pourra-t-il donc se dire, dans le même temps, de Platon, qui est à Rome ? Evidemment non, puisque Socrate, à Athènes, retient, absorbe tout l'homme. Il faut donc en venir à cette autre proposition, qui n'offense pas moins le sens commun, mais dans laquelle peut se complaire la logique réaliste : « L'universel étant la substance d'un individu, tous

« les autres seront cet individu, ἑνὸς δ' εἰ ἔσται, καὶ τ' ἄλλα « τουτ' ἔσται. » C'est le dernier mot de Parménide. Si l'on rejette cette nouvelle proposition comme absurde ou comme impie, qu'on ne dise plus de l'espèce qu'elle est, en tant qu'essence, tout entière en chacun. Quant à la solution nominaliste du problème, la voici telle qu'Abélard la présente : L'espèce n'est pas un des étants qui se placent dans la catégorie de la substance; elle n'est limitée ni par la quantité, ni par le temps, ni par le lieu ; elle ne subit aucune de ces conditions absolues qui déterminent les êtres, les substances, les natures. Cependant elle se dit à bon droit de plusieurs substances, puisque l'esprit ne peut ne pas se former la notion de l'espèce, lorsqu'il observe et constate les similitudes réelles qui, par la volonté de l'auteur des choses, existent entre tels et tels individus. En ce sens, on peut dire encore que l'espèce est commune à plusieurs, puisqu'elle se trouve chez plusieurs, non pas sans doute au titre de substance commune, mais, du moins, au titre d'attribut inhérent à la substance de chacun et réalisé par cette substance.

Nous nous réservons de présenter une analyse plus étendue de la doctrine d'Abélard. Négligeons donc ici tous les détails qui ne peuvent nous servir à faire comprendre la première thèse de Guillaume, à faire prévoir la seconde. Quel est le fond de tout le débat? Aristote et Abélard reconnaissent volontiers que l'attribut commun à tous les hommes, l'humanité, n'est pas une pure fiction de l'intellect; ils accordent que tous les hommes sont réellement semblables *in quid,* sinon *in quale,* et que l'espèce est bien la forme générale de cette similitude; mais, ce qu'ils n'acceptent pas, c'est que cette forme soit une substance, la substance étant définie

ce qui n'est pas dans un sujet autre qu'elle-même, ou plutôt ce qui est le sujet commun de tous les attributs. En effet, un attribut est dans une substance, mais une substance n'est pas dans une substance. C'est un axiome de logique, de physique et de métaphysique. Dans cet homme appelé Socrate, l'espèce et l'individu se rencontrent et s'unissent de telle sorte que la mórt seule peut les désunir. Or, puisque deux substances ne peuvent exister dans un même sujet, il faut nécessairement que, dans ce sujet distingué des autres par le nom de Socrate, l'attribut soit l'espèce ou l'individu. Dans cette alternative, la substance que conservent Aristote et Abélard est celle qui est dite proprement substance première, et ils ajoutent que l'espèce est l'attribut de cette substance. Guillaume prend l'autre parti : c'est l'individu qu'il dépossède de la substance. Dans son système, la seule substance réelle est l'espèce, l'espèce définie le suppôt substantiel des individus considérés comme ses accidents. Entre ces deux manières de concevoir la substance, il y a certes une différence notable : elles sont contradictoires, et cette contradiction est fondamentale. Si la critique d'Abélard et d'Aristote est nominaliste, l'hypothèse de Guillaume est, au jugement de Bayle, le spinosisme non développé. C'est une assertion que nous allons confirmer en quelques mots.

Il ne manque rien à Socrate de ce qui fait un homme complet. Si donc, pour employer le langage d'Abélard, « ce tout homme, » *illud hominis*, qui se trouve en chacun des hommes, est une substance et non pas un attribut, tous les individus de la même espèce que Socrate, hommes comme lui, posséderont comme lui, dans le même temps, sinon dans le même lieu, la totalité de cette substance. C'est ce que doit dire Guillaume, et,

en effet, c'est bien là ce qu'il dit. Mais cela peut être diversement compris. S'étant proposé de réduire à l'absurde la thèse première de son maître Guillaume, Abélard démontre que si l'espèce est à bon droit définie la substance d'un individu, l'individu pourvu de toute cette substance est l'homme universel. Guillaume répond-il que par ces mots « une chose, » *res una*, il entend non pas quelque substance individuelle, mais quelque substance universellement permanente, qui se trouve tout entière en tous, et non pas en chacun ? Assurément il échappe, cette explication donnée, à ce qu'il y a de plus pressant dans l'argumentation d'Abélard ; mais en même temps il condamne lui-même sa formule, *res essentialiter tota in singulis,* qu'il faut littéralement interpréter comme l'interprète Abélard. Cela dit, écartons cette formule équivoque, et n'insistons pas davantage sur les conséquences absurdes qu'Abélard en a tirées. L'espèce n'est plus tout entière en chacun ; elle est tout entière en tous, et le « tout homme » de chacun n'est que sa part individuelle d'une substance commune. Soit ! Mais alors quelle est donc l'opinion de Guillaume ? Cette opinion est celle de Parménide, rejetée sans examen par Aristote dans le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité tout à l'heure. Ce qu'Aristote déclare impossible, Guillaume le proclame non-seulement possible, mais encore vrai, et, si ce n'est là ce qu'il dit expressément, voici du moins ce qu'il veut dire : « L'universel espèce est la substance une de tous ses in- « dividus. » Telle est justement la réponse du dialecticien interpellé par Robert Palleyn : *Species una est substantia ; ejus vero individua multæ personæ, et hæ multæ personæ sunt illa una substantia*. Que sont donc les individus dans ce système ? Ils sont de simples formes, des

formes accidentelles de l'espèce. Tout est dans tout et indivisément dans chacun, hormis quelques différences individuelles qui n'altèrent en rien l'unité de la substance. Aristote et ses sectateurs disent de Socrate qu'il est homme, parce qu'il possède en lui-même, comme substance et comme sujet, tout ce qui répond à la définition de l'homme. Guillaume dit de Socrate, de Platon et des autres, qu'ils sont «des individus de l'homme, » des formes individuelles de l'homme universel, *individua hominis*, non pas unis, mais (qu'on nous permette d'offenser la grammaire, pour exprimer une idée qui offense la raison) « uns » en substance. Et Guillaume ne s'arrête pas là. Voudrait-il s'arrêter à ce point d'où l'on peut déjà voir l'abîme, que l'impérieuse logique lui commanderait de poursuivre sa route et l'entraînerait malgré lui. Ce que sont les individus au sein de l'espèce, les espèces le sont au sein du genre : *Hoc intelligunt,* dit Abélard, *de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species;* et il va sans dire que les genres eux-mêmes ne sont que des individus ou des accidents, quand on les considère au sein de ce qu'il y a de plus général. La conclusion rigoureuse de ces prémisses, *Homo quædam species est, res una essentialiter,* est donc que l'individu, l'espèce et le genre lui-même ne sont pas des substances vraies, mais des formes individuelles, spéciales, générales, de la seule substance vraiment universelle, qui est la substance une. Voilà la proposition de Spinosa. Mais Guillaume ne paraissant pas lui-même avoir été jusqu'à cette conclusion, on dit bien, avec Bayle, que sa doctrine est un spinosisme imparfait, ou non développé.

Un des historiens (1) de cette controverse nous invite

(1) Rousselot, *Etudes sur la philos. dans le moyen âge,* t. I, p. 265.

à remarquer que, si l'abus de la méthode réaliste est de multiplier les êtres sans nécessité, Guillaume de Champeaux n'a pas donné dans cet écart, puisque, loin de multiplier les êtres, il semble prêt à les confondre tous en un seul. Nous avons déjà reconnu que lorsqu'il s'agit, pour la plupart des réalistes, d'établir au delà des choses, *ante res,* en soi, *in se,* un plus ou moins grand nombre d'entités universelles, Guillaume paraît s'être occupé surtout de définir l'universel *in re;* mais il n'en est pas moins vrai que ce docteur est un des réalistes les plus décidés. Alors même que l'on suppose, au delà des êtres vrais, un ou plusieurs êtres problématiques, ou fictifs, on peut n'être encore qu'un réaliste modéré; mais ce qui est l'excès le plus grave, la thèse la plus absolue, la plus intempérante du réalisme, c'est de refuser les conditions de l'être à tout ce qui est, pour les attribuer uniquement à ce qui n'est pas; et Guillaume de Champeaux n'a pas fait, à notre sens, moins que cela.

Il est temps d'en venir à la seconde thèse de Guillaume, à celle qu'il développa dans l'école de Saint-Victor, après avoir été contraint d'abandonner la chaire de Notre-Dame, conquise par le nominalisme.

Nous devons ici reproduire en son entier le passage de l'épître d'Abélard auquel nous avons emprunté déjà l'exposition de la première thèse de Guillaume. Voici ce passage : « Je le contraignis par d'irréfutables arguments à modifier, bien plus, à condamner lui-même son ancienne opinion sur les universaux. Cette opinion sur la communauté des universaux était qu'une même chose est essentiellement, intégralement et simultanément en chacun de ses individus, de telle sorte que ces individus diffèrent, non par leur essence, mais seulement par la variété de leurs accidents. Il

« modifia donc son opinion en substituant au mot « *essentiellement* le mot *individuellement* (1). »

Ainsi, au dire d'Abélard, la correction, *correxit*, apportée par Guillaume à son ancienne thèse, consista simplement à remplacer *essentialiter* par *individualiter*. Mais cette correction n'eut pas le succès qu'il en avait sans doute espéré. Après l'avoir forcé d'amender, *commutare*, sa thèse première, Abélard, l'ayant encore poursuivi derrière son retranchement nouveau de termes équivoques, exigea, puis obtint de lui qu'il rendît les armes, *destruere compuli*. Voilà, du moins, ce qu'Abélard nous raconte, et il est le seul narrateur de ce combat.

Mais il s'élève au sujet du mot *individualiter* une assez grave difficulté. Ce mot ne paraissant pas offrir un sens bien précis, et l'édition d'Abélard publiée par d'Amboise donnant pour variante le mot *indifferenter*, cette variante a été acceptée par M. Baumgarten-Crusius, par M. Cousin et par M. de Rémusat. Voici donc l'explication qui est proposée. Renonçant à dire que l'espèce est essentiellement dans chacun de ses individus, Guillaume prit un autre tour et vint mettre en avant cette thèse nouvelle : L'espèce est la chose, *res*, universelle,

(1) « Inter cetera disputationum nostrarum conamina, antiquam « ejus de universalibus sententiam patentissimis argumentationum « disputationibus ipsum commutare, imo destruere compuli. Erat au- « tem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essen- « tialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis ; « quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitu- « dine accidentium varietas. Sic autem istam suam correxit sententiam, « ut deinceps rem eamdem non *essentialiter*, sed *individualiter* diceret. « Et quoniam de universalibus in hoc ipso præcipua semper est apud « dialecticos quæstio, ac tanta ut eam Porphyrius quoque, in Isagogis « suis, cum de universalibus scriberet, diffinere non præsumeret, dicens « *altissimum enim est hujusmodi negotium*, cum hanc ille correxisset, « imo coactus dimisisset sententiam, in tantam lectio ejus devoluta est « negligentiam ut jam ad dialecticæ lectionem vix admitteretur. »

res universalis, identique, *indifferens*, qui se retrouve chez chacun des individus appartenant à la même espèce.

Diverses preuves sont alléguées en faveur de cette interprétation. Non-seulement elle nous est recommandée par l'annotation marginale de d'Amboise, mais dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale, dans un autre manuscrit de la bibliothèque de Troyes et dans tous ceux que Rawlinson dit avoir consultés, il n'y a pas *individualiter*, il y a *indifferenter* (1). En outre, cette théorie de l'identité, sur laquelle les historiens de la philosophie ne possédaient jusqu'à ce jour aucun renseignement, est clairement exposée et vigoureusement combattue dans les écrits d'Abélard mis en lumière par M. Cousin. Voilà, sans doute, des arguments d'un grand poids. Cependant nous nous efforcerons de maintenir ce mot *individualiter*, contre lequel s'élèvent de si graves présomptions, et voici les motifs qui nous le font préférer.

Le premier de ces motifs est qu'Abélard, dissertant sur la thèse de l'identité, dans ses traités de dialectique publiés pour la première fois par M. Cousin, n'attribue pas cette thèse à son ancien maître; et cependant on doit remarquer qu'il ne manque pas de nommer Guillaume toutes les fois qu'il combat une opinion professée par ce docteur. Il y a plus : Abélard nous semble contredire formellement les inductions auxquelles la variante a servi de matière, dans le passage suivant de son traité *Sur les Genres et les Espèces : Diversi diversa sentiunt. Alii namque voces solas genera et species uni-*

(1) M. Cousin, *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 116. — M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 20.

versales et singulares esse affirmant, in rebus vero nihil horum esse assignant... Alii vero res generales et speciales universales et singulares esse dicunt : sed et ipsi inter se diverse sentiunt. Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt (1). Des divers docteurs dont Abélard parle ici, les premiers sont incontestablement les nominalistes du parti de Roscelin : *Alii namque voces solas genera et species universales et singulares esse affirmant, in rebus vero nihil horum assignant.* Cela n'a pas besoin d'autres preuves. Mais, après avoir énoncé le paradoxe qu'il impute à certains nominalistes beaucoup trop absolus, Abélard en vient aux réalistes, et, dans ce groupe, il distingue ceux dont le sentiment est que les espèces sont intégralement, essentiellement dans chacun des individus, et ceux dont la thèse est ainsi formulée : Il n'y a pas, à proprement parler, d'essences universelles ; mais les individus, diversement considérés, sont eux-mêmes les espèces, les genres, et ce qu'il y a de plus général. Or, quelle est cette doctrine ? C'est, à n'en pas douter, et personne, en effet, ne s'y trompe, celle de la non-différence, amplement exposée par Abélard à la page 518 de l'édition de ses ouvrages philosophiques. Quant à l'autre doctrine, celle qui consiste à supposer des substances universelles qui sont intégralement possédées par chacun des individus, on sait déjà que c'est la doctrine enseignée par Guillaume de Champeaux à Notre-Dame, comme l'atteste, du moins, le passage cité de l'*Epistola calamitatum.* Or, revenons aux termes

(1) Abelardus, *De gener. et spec.* Ouvrages inédits, p. 513.

du traité *Sur les Genres. Diversi diversa sentiunt;* les opinions sont diverses sur la nature des genres et des espèces. Il y a, d'une part, les nominalistes; d'autre part, les réalistes. Mais, parmi ceux-ci, l'accord est loin d'être parfait, *sed et ipsi inter se diverse sentiunt.* En effet, les uns s'expriment de telle façon, *quidam enim dicunt*, etc., etc.; les autres emploient des termes différents, *alii vero,* etc., etc. La distinction des personnes nous paraît ici bien établie : « les uns » sont manifestement opposés aux « autres, » et puisque ceux-ci sont, sans contestation, les sectateurs de Guillaume, il faut que ceux-là soient les disciples d'une autre école, les adhérents d'un autre maître. Le texte d'Abélard ne peut être, il nous semble, autrement interprété ; il est impossible, à notre sens, que par ces termes, *quidam enim, alii vero*, Abélard ait voulu désigner un seul docteur, s'exprimant, tour à tour, de cette façon, puis de celle-là.

Il y a encore deux autres motifs à faire valoir contre l'adoption de la variante. Nous rechercherons plus tard, avec toute l'attention que mérite ce problème historique, quel est le véritable auteur du système de la non-différence : qu'il nous suffise de rappeler ici qu'un philosophe contemporain d'Abélard, son disciple, son ami, un des plus intelligents spectateurs des luttes fameuses du XII[e] siècle, exposant à son tour le système de la non-différence, l'a mis au compte d'un maître de Paris qui n'est pas Guillaume de Champeaux. *Quidam enim*, dit Abélard, *dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta.* Ouvrons maintenant au livre II, ch. XVII, le *Metalogicus* de Jean de Salisbury. Rappelant toutes les opinions professées de son temps sur la question des genres et des espèces, il

arrive aux partisans de la non-différence et les désigne ainsi : *Partiuntur status, duce Gautero de Mauritania, et Platonem in eo quod Plato dicunt* individuum : *in eo quod homo,* speciem ; *in eo quod animal,* genus, *sed subalternum ; in eo quod substantia,* generalissimum. On le voit, les termes dont se sert Abélard pour énoncer la thèse de l'identité sont très-rigoureusement conformes à ceux qu'emploie Jean de Salisbury pour nous l'expliquer, et ce n'est pas Guillaume de Champeaux que Jean de Salisbury désigne comme le chef des partisans de cette thèse, c'est Gauthier de Mortagne. Il ne faut pas d'ailleurs oublier qu'après nous avoir fait connaître la seconde thèse de son maître, Abélard, poursuivant son récit, rapporte que Guillaume fut bientôt contraint d'y renoncer, et que, dès lors, ses leçons, tombées dans le discrédit, furent abandonnées par la jeunesse; ce qui ne peut s'entendre d'une formule qui, survivant à toutes les autres, fut, jusqu'au milieu du XIVe siècle, jusqu'à la venue de Guillaume d'Ockam, l'argument principal du réalisme.

Analysant le traité d'Abélard intitulé *Des Genres et des Espèces*, M. de Rémusat n'a pas omis de faire remarquer que le système de la non-différence, dont Abélard ne désigne pas l'auteur, est exposé par Jean de Salisbury sous le nom de Gauthier de Mortagne. La conjecture de M. de Rémusat est donc que Gauthier de Mortagne a pris à son compte et reproduit la thèse que l'on appelle la seconde thèse de Guillaume. Rien n'autorise cette conjecture, et le texte même de Jean de Salisbury semble la contredire formellement. Ou nous nous trompons bien, ou M. de Rémusat ne se serait pas prononcé pour la variante, si le mot *individualiter* lui avait paru, dès l'abord, d'une égale clarté. En effet, il n'importe pas seulement de rechercher lesquels des maîtres de son

temps Abélard a voulu désigner par ces termes énigmatiques, *quidam enim, alii vero;* il s'agit encore de dire quel fut cet amendement, cette correction, que Guillaume de Champeaux prétendit faire valoir dans la chaire de Saint-Victor, et qu'il abandonna bientôt, avec le reste de ses chimères, accablé sous les efforts de son jeune et vigoureux contradicteur. Si donc, après ce que nous venons de dire, nous parvenons encore à rendre un compte satisfaisant du mot *individualiter*, M. de Rémusat ne s'opposera pas sans doute au rejet de la variante qu'il a préférée. Les explications dans lesquelles nous allons entrer à ce sujet seront le troisième et dernier motif que nous invoquerons en faveur du texte publié par d'Amboise.

Voici de nouveau la phrase qui a causé tant d'embarras aux plus habiles interprètes : *Sic autem suam correxit sententiam, ut deinceps non eamdem rem essentialiter, sed individualiter diceret...* Et il faut ajouter, pour rendre cette phrase complète, ce qu'on lit au-dessus : ..... *totam simul singulis suis inesse individuis.* Or, quel sens présente-t-elle à M. Cousin? Aucun, si ce n'est celui-ci, qui lui paraît, à bon droit, peu clair : « Une « chose est la même qu'une autre, non par son essence, « mais par son individualité (1). » M. Rousselot propose cette autre traduction : « Ce qui est identique chez tous « les individus d'une espèce, ce n'est pas leur essence, « mais leur substance (2). » C'est bien, en effet, une distinction qui sera proposée par les partisans de la non-différence; mais la phrase d'Abélard ne peut être traduite avec cette liberté. Est-il, d'ailleurs, besoin d'aller chercher si loin le sens d'un terme purement correctif?

(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 117.
(2) *Etudes*, t. I, p. 276.

Qu'on se rappelle les objections faites par Abélard au premier système de Guillaume. Ces objections portaient toutes sur le mot *essentialiter,* et l'adversaire de l'écolâtre de Notre-Dame établissait rigoureusement, à notre avis, que définir l'universel une chose qui se trouve essentiellement et intégralement, c'est-à-dire selon sa totalité essentielle, chez chacun des individus, c'était la faire absorber par l'un d'eux et n'en laisser rien aux autres. Or, l'argumentation d'Abélard avait été bien accueillie par les élèves de l'une et de l'autre école, et Guillaume, vaincu dans ce tournois syllogistique, avait cédé la place au dialecticien nouveau, qui, par de plaisantes ironies, venait de mettre les rieurs de son côté. Cependant, toujours fidèle aux principes de la secte réaliste, il n'avait pas désespéré de les faire accepter sous une formule qui laissât moins de prise à la critique. Dans ce dessein, il substitua le mot *individualiter* au mot *essentialiter*, compromis dans la précédente controverse, ne disant plus : « L'universel est une même chose, qui « se trouve essentiellement, suivant la totalité de son « essence, dans chacun des individus ; » mais disant : « Cette chose universelle qu'est l'espèce se retrouve individuellement chez chacun des individus, » ou mieux encore : « L'essence commune à tous supporte l'individualité, les attributs individuels de chacun, et, sous « cette forme individuelle, elle est tout entière à la fois « chez Platon, chez Socrate et chez tous les autres individus qui participent de l'humanité. » C'est bien là, si nous ne nous trompons, non pas un désaveu, mais une simple correction. Pour avoir dit que l'intégralité de l'essence est le suppôt réel de chacun des accidents, Guillaume avait été malmené par un interlocuteur habile et facétieux ; il maintient le système de l'unité de

substance ou d'essence, mais il ajoute que l'essence universelle de l'espèce, tout entière, non pas en chacun, mais en tous, s'individualise formellement au sein des individus; en d'autres termes, que tous les individus sont « uns, » parce qu'ils sont consubstantiels. Désormais, pense-t-il, on ne lui opposera plus l'hypothèse bouffonne de l'homme socratique, et l'on n'aura plus l'occasion de reproduire de mille manières cet insidieux sophisme : « L'espèce ne peut prendre une forme sans « la retenir dans toute sa quantité. »

Voici donc, en peu de mots, notre conclusion. La première thèse de Guillaume était obscure : les termes dont il faisait usage pouvaient être disposés de manière à ne présenter d'autre sens qu'un sens absurde. Guillaume a modifié cette thèse pour mieux exprimer sa pensée. Il ne s'est pas rétracté; mais, comme on l'entendait mal, il a pris soin de substituer à un terme équivoque un autre terme qui lui semblait l'être moins. En fait, la doctrine professée par maître Guillaume, à Saint-Victor comme à Notre-Dame, avant comme après la correction sur laquelle nous avons cru devoir donner des explications étendues, cette doctrine, partout combattue par Abélard avec un égal succès, est la doctrine de l'unité de substance. On le défend d'en avoir soupçonné les conséquences finales. Non, sans doute, il ne les soupçonnait pas; mais il n'en est pas moins acquis à l'histoire que la doctrine de l'unité de substance, déjà confessée, depuis l'ouverture des écoles, par un certain nombre de docteurs, fut expressément professée dans l'école de Paris, au nom de l'Eglise comme au nom d'Aristote, par le premier philosophe, ou du moins par le premier logicien qu'ait eu cette école.

CHAPITRE XIV.

Adhélard de Bath.

Avant d'introduire en scène l'adversaire résolu de toutes les fictions réalistes, maître Pierre Abélard, il convient d'exposer plus amplement cette thèse de l'identité, ou de la non-différence, que nous n'avons pas cru devoir attribuer à Guillaume de Champeaux. Cette thèse fut, nous l'avons dit, celle de Gauthier de Mortagne. Au temps où Jean de Salisbury fréquentait son école, Gauthier de Mortagne était le chef, *dux*, de la secte réaliste qui faisait consister la réalité d'un genre dans l'identité substantielle de tous les individus de ce genre. Il faut s'en rapporter sur ce point au témoignage de Jean de Salisbury, car il n'y a pas un seul des écrits conservés de Gauthier de Mortagne où l'on retrouve sa profession de foi sur la nature des genres. Ces écrits sont au nombre de six. Luc d'Achery en a publié cinq, dont le plus important est une épître contre la *Théologie* d'Abélard ; le sixième se lit dans l'édition des œuvres de Robert Pulleyn, donnée par Hugues Mathoud (1). Tous ces écrits sont théologiques. Si pourtant nous n'hésitons pas à croire que Gauthier de Mortagne fut, dans sa chaire, un des partisans les plus accrédités du système de la non-différence, nous allons prouver qu'il n'en

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XIII, p. 512.

fut pas l'inventeur. Né dans le bourg de Mortagne, en Flandre, vers l'année 1106, Gauthier professa tour à tour la rhétorique et la philosophie sur la montagne Sainte-Geneviève, de l'année 1136 à l'année 1144. En cette année 1144 il était élu doyen de l'église de Laon, et plus tard, en 1155, évêque de la même église. La date de sa mort est également certaine; il mourut en l'année 1174. Si donc le fragment *Sur les Genres et les Espèces* est, comme le suppose M. Cousin, une œuvre de la jeunesse d'Abélard (1), il ne peut être question dans ce fragment de la doctrine de Gauthier de Mortagne, qui dut paraître pour la première fois en chaire alors que, depuis dix ans au moins, Abélard ne professait plus. Ainsi, quand même la conjecture de M. Cousin ne serait pas fondée, quand le traité *Sur les Genres et les Espèces* serait non pas un des premiers, mais un des derniers écrits d'Abélard sur les diverses parties de l'*Organon*, on ne pourrait trouver dans cet écrit aucune allusion à Gauthier de Mortagne, qui dut venir à Paris étudier la philosophie lorsque Abélard cessait de l'enseigner. Cependant, puisque nous avons refusé de produire la thèse de la non-différence sous le nom de Guillaume de Champeaux, il nous reste à dire qui la recommanda le premier, du moins avant Gauthier de Mortagne, aux deux partis belligérants.

La voici, telle que l'expose Abélard : *Nihil omnino est præter individuum, sed et illud, aliter et aliter attentum, species et genus generalissimum est. Itaque Socrates, in ea natura qua subjectus est sensibus, secundum illam naturam quam significat adesse Socrati, individuum est ideo quia tale est proprietas cujus nunquam tota reperitur in alio. Est enim alter homo, sed Socratitate nullus homo*

(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 36.

præter Socratme. De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens quidquid notat hæc vox Socrates; *sed, Socratitatis oblitus, id tantum perspicit de Socrate quod notat idem* homo, *id est animal rationale mortale, et secundum hoc species est; est enim prædicabilis de pluribus in quid de eodem statu. Si intellectus postponat rationalitatem et mortalitatem, et id tantum sibi subjiciat quod notat hæc vox* animal, *in hoc statu genus est. Quod si, relictis omnibus formis, in hoc tantum consideremus Socratem quod notat substantia, generalissimum est. Idem de Platone dicas per omnia. Quod si quis dicat proprietatem Socratis in eo quod est homo non magis esse in pluribus quam ejusdem Socratis in quantum est Socrates (æque enim homo qui est Socraticus in nullo alio est nisi in Socrate, sicut ipse Socrates), verum quod concedunt; ita tamen determinandum putant : Socrates, in quantum est Socrates, nullum prorsus indifferens habet quod in alio inveniatur; sed, in quantum est homo, plura habet indifferentia, quæ in Platone et in aliis inveniuntur. Nam et Plato similiter homo est ut Socrates, quamvis non sit idem homo essentialiter qui est Socrates. Idem de animali et substantia* (1). En français : « Rien n'existe hors de l'individu; mais l'individu, con- « sidéré de diverses manières, est l'espèce et le genre, et « ce qu'il y a de plus général. Ainsi Socrate, quant à sa « nature accessible aux sens, quant à cette nature qui « est dite appartenir à Socrate, est un individu, parce « qu'il est ce dont la proprieté ne se retrouvera jamais « tout entière en aucun autre : car il y a d'autres « hommes, mais aucun autre homme que Socrate n'est « doué de la socratité. On peut quelquefois concevoir

(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 123.

« Socrate, sans tenir compte de ce que représente ce « mot *Socrate*. Alors, négligeant la socratité, l'intellect « ne voit plus en Socrate que ce qui s'appelle l'*homme*, « c'est-à-dire l'animal raisonnable, mortel; et voilà « l'espèce, car ce nom d'*homme* est prédicable de plu- « sieurs en quiddité de même état. Si l'intellect écarte « la rationalité et la mortalité, et ne considère que ce « que désigne le mot *animal*, Socrate, en cet état, « devient genre. Si enfin, laissant de côté toutes les « formes, on ne voit en Socrate que ce qu'exprime le « mot *substance*, Socrate est ce qu'il y a de plus général. « Il en est de même de Platon sous tous les rapports. « Si l'on objecte que le propre de Socrate, en tant « qu'homme, ne se retrouve pas plus en plusieurs que « le propre de Socrate, en tant que Socrate (l'homme « socratique n'étant en aucun autre que Socrate, ainsi « que Socrate lui-même), ils accordent cela, mais avec « cette restriction : Socrate, en tant que Socrate, n'a « rien de non-différent qui se trouve dans un autre; « mais, en tant qu'homme, il a plus d'un élément non- « différent qui se retrouve chez Platon et chez d'autres « individus, car Platon est homme comme Socrate l'est, « bien qu'il ne soit pas, comme essence, le même homme « que Socrate. Et il en est de même de l'animal et de « la substance. »

Tel est donc, suivant Abélard, le système de l'identité, ou de la non-différence. Il l'expose avec le dessein de le critiquer. Il est donc vraisemblable que, pour offrir par avance des facilités à sa critique, il substitue volontiers, dans cette exposition, un mot à un autre mot. Qu'on veuille bien maintenant lire avec la même attention le passage suivant. Il n'est plus d'Abélard; il est d'un autre philosophe du même temps, et celui-ci n'est

pas un adversaire, c'est un partisan du système de la non-différence. Voici ce fragment : *Genus et species, de his enim sermo, esse et rerum subjectarum nomina sunt. Nam si res consideres, eidem essentiæ et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso. Volentes enim philosophi de rebus agere secundum hoc quod sensibus subjectæ sunt, secundum quod a vocibus singularibus notantur et numeraliter diversæ sunt, individua vocaverunt, scilicet Socratem, Platonem et ceteros. Eosdem autem aliter intuentes, videlicet non secundum quod sensualiter diversi sunt, sed in eo quod notantur ab hac voce homo, speciem vocaverunt. Eosdem item in hoc tantum quod ab hac voce animal notatur considerantes, genus vocaverunt. Nec tamen in consideratione speciali formas individuales tollunt, sed obliviscuntur, cum a speciali nomine non ponantur. Nec in generali species ablatas intelligunt, sed inesse non attendunt, vocis generalis significatione contenti. Vox enim hæc animal jure illa notat subjecta cum animatione et sensibilitate; hæc autem homo totum illud et insuper cum rationalitate et mortalitate; Socrates vero illud idem, addita insuper numerali accidentium discretione. Una velut doctrina non initiatis patet consideratio individualis; specialis certe non modo litterarum profanos, verum et ipsius arcani conscios admodum angit. Assueti enim rebus discernendis oculos advertere, et easdem longas et latas altasque conspicere, necnon unam aut plures esse undique circumscriptione locali ambitas perspicere, cum speciem intueri nutuntur* (1), *eisdem quodammodo caliginibus implicantur, nec ipsam simplicem notam, sine numerali, aut circumscriptionali sine, contemplari, nec*

(1) Il faut lire *nituntur*.

ad simplicem specialis vocis positionem ascendere queunt. Inde quidam, cum de universalibus ageretur, sursum inhiens : Quis locum eorum mihi ostendet? inquit. Adeo rationem imaginatio perturbat, et, quasi invidia quadam, subtilitati ejus se opponit. Sed id apud mortales. Divinæ enim menti, quæ hanc ipsam materiam tam vario et subtili tegmine induit, præsto est et materiam sine formis et formas sine aliis, imo et omnia cum aliis, sine irretitu imaginationis distincte cognoscere. Nam et antequam convicta (1) *essent universa quæ vides, in ipsa Noy simplicia erant; sed quomodo et qua ratione in ea essent id et subtilius considerandum et in alia disputatione dicendum est. Nunc autem ad propositum redeamus. Quum igitur illud id quod vides et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit; sunt etenim ipsa sensibilia quævis acutius considerata. Quum vero ea, in quantum dicuntur genera et species, nemo sine imaginatione per se pureque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente divina, et conspici et existere dixit. Sic viri illi, licet verbo contrarii videantur, re tamen idem senserunt. Nec tamen ego id ad unum reseco ut omnia omnium verba a falsitate absolvam.*
Ce qui peut se traduire ainsi : « Les genres et les espèces « sont l'essence même et sont aussi les noms des choses. « Car, à bien voir les choses, c'est la même essence qui a « reçu les noms de *genre*, d'*espèce* et d'*individu*, mais la « même essence diversement considérée. En effet, les « philosophes, voulant traiter des choses en tant que « soumises aux sens, en tant que désignées par des « noms singuliers et distinctes en nombre, les appelèrent « des *individus* : comme Socrate, Platon et les autres.

(1) Il faut lire *convincta*.

« Considérant ensuite les mêmes individus, non pas « selon leur diversité sensible, mais selon ce que signi- « fie ce mot *homme,* ils les appelèrent espèce. Les con- « sidérant de même selon ce que représente ce mot « *animal,* qui se dit des uns et des autres, ils les appe- « lèrent *genre.* Et, toutefois, en ne considérant que l'es- « pèce ils ne suppriment pas les formes individuelles, « mais ils les négligent, parce que le nom d'*espèce* ne « donne pas ces formes : de même, quand ils consi- « dèrent le genre seul, ils n'entendent pas que les « espèces disparaissent; mais, ne s'occupant que de ce « que désigne le genre, ils ne tiennent pas compte de « ces espèces qu'il embrasse (qui lui sont inhérentes, « *inesse non attendunt*). En effet, le mot *animal* indique « bien le sujet doué de l'animation et de la sensibilité; « *homme* indique le même tout, auquel sont venues « s'ajouter la rationalité et la mortalité; *Socrate,* le même « encore, étant, en outre, donnée la diversité en nombre « des accidents. La seule science que possède l'homme « qui n'est pas initié est la science de l'individuel; quant « à la considération de l'espèce, elle embarrasse, elle « inquiète non-seulement les profanes, mais encore « ceux qui ont pénétré dans le sanctuaire. Accoutumés, « en effet, à juger les choses avec leurs yeux, à les voir « longues, larges, hautes, et toutes, soit isolées, soit « par groupes, circonscrites par la limite du lieu, ils se « perdent dans les brouillards lorsqu'ils s'efforcent de « contempler l'espèce; ils ne peuvent saisir un signe « simple (*simplicem notam*), qui n'est assujetti ni à la « limite du nombre, ni à celle du lieu; ils ne peuvent « s'élever jusqu'à la détermination simple du mot *espèce.* « De là quelqu'un, entendant traiter des universaux, « s'écria tout ébahi : Qui me montrera le lieu où ils

« résident ? Tant l'imagination trouble la raison, et fait « obstacle, comme par envie, à la finesse de son dis- « cernement. Mais c'est ainsi chez les mortels. Quant à « l'intelligence divine, qui a revêtu cette matière d'un « manteau si léger, si varié, elle conçoit aussitôt et dis- « tinctement, sans être empêchée par l'imagination, la « matière dégagée des formes, les formes séparées les « unes des autres, ou le tout ensemble. Car, avant que « toutes les choses qui apparaissent aux sens eussent « été composées, associées, elles étaient simples dans « l'intelligence divine ; mais dire comment, de quelle « manière elles y étaient, c'est affaire d'une plus sub- « tile recherche, et de cela nous traiterons ailleurs. Re- « venons maintenant à notre propos. Ce qui tombe « sous les sens étant genre, espèce et individu, à bon « droit Aristote a dit que le genre, l'espèce, l'individu ne « se trouvent pas autre part que dans les choses : ils « sont, en effet, tout le sensible, pour qui le considère « avec une attention suffisante. Cependant, comme ces « choses, en tant qu'on les appelle *genres* et *espèces*, ne « sont contemplées par personne pures et en elles- « mêmes, sans le miroir trompeur de l'imagination, « Platon a dit qu'elles se conçoivent et existent telles « hors du sensible, c'est-à-dire dans l'intelligence de « Dieu. Ainsi, ces philosophes, qui paraissent s'expri- « mer en des termes contradictoires, ont, en fait, la « même opinion. Quand, toutefois, je ramène leurs sys- « tèmes à l'unité, je ne prétends pas assurément absou- « dre de l'accusation d'erreur tout ce qui a été dit par « les adhérents de l'un et de l'autre. »

Ce fragment se divise en deux parties. La première contient l'exposition pure et simple du système de la non-différence ; dans la seconde, on entend démontrer

que, s'il a jamais existé quelque désaccord entre les anciens maîtres, Aristote et Platon, le système de la non-différence doit enfin réconcilier leurs disciples.

Nous apprécierons tout à l'heure cet essai d'éclectisme. Quant à l'exposition du système, elle est tellement conforme à celle d'Abélard, que l'une des deux paraît calquée sur l'autre. Cela n'a pu, sans doute, échapper à personne, pas même au lectenr le moins attentif, ou le moins exercé.

Or, qui nous a fourni le fragment que nous venons de reproduire? Un livre inédit d'Adhélard de Bath, inscrit au catalogue de la Bibliothèque nationale sous le nº 2389, et sous ce titre : *De eodem et diverso.* Savons-nous la date de ce livre? Nous la savons à peu près. Il commence, en effet, par une dédicace à Guillaume, évêque de Syracuse, qui fut évêque de 1105 à 1116 (1). Ce livre a donc été composé vers le temps où Guillaume de Champeaux, désertant l'école du cloître, allait se réfugier à Saint-Victor, vers le temps où, dans son traité *Des genres et des espèces,* le jeune Pierre Abélard énonçait, en les distinguant, toutes les thèses de la secte réaliste, pour les réfuter ensuite les unes et les autres, avec le même entrain, avec le même succès.

Anglais d'origine, Adhélard de Bath était venu faire ses études en France, et avait successivement fréquenté les écoles de Tours et de Laon. Il avait ensuite professé dans la ville de Laon, d'où, quittant sa chaire et ses élèves, il était parti pour l'Orient. On attribuait aux Arabes des connaissances si variées, si profondes, qu'il avait formé le dessein de les aller interroger sur tout ce qu'il ignorait. Il voyagea d'abord dans la Grèce et l'Asie Mineure. Nous

(1) Amable Jourdain, *Recherches critiq.*, p. 284.

le trouvons non loin d'Antioche, assistant au phénomène d'un tremblement de terre, lorsqu'il traversait le pont d'une ville appelée Manistra (1). On dit qu'il parcourut ensuite l'Egypte et l'Arabie. Sept ans après, il était de retour en France, et sur les notes qu'il avait recueillies dans son voyage il composait d'abord un dialogue touchant divers problèmes d'histoire naturelle. C'est le plus célèbre de ses ouvrages. Il a été publié dès l'année 1472, in-4°, sous le titre de *Perdifficiles quæstiones naturales.* Le traité *De eodem et diverso,* n'ayant pas eu le même succès, est inédit.

Adhélard de Bath est le premier de nos docteurs qui ait été chercher en Orient un complément d'instruction philosophique. Ce qui n'est pas moins digne de remarque, il est le premier de ces docteurs, depuis Jean Scot, qui ait fait profession d'enseigner selon la doctrine de Platon; d'où l'on peut conclure qu'il avait trouvé le platonisme en grande faveur dans les écoles de la Grèce et de l'Asie. Il n'est pas, d'ailleurs, moins platonicien qu'il prétend l'être. S'il y a peu de thèses psychologiques dans ses *Questions naturelles,* il y en a toutefois plusieurs dont aucune n'est acceptée dans l'école d'Aristote. Ainsi, pour ce qui regarde l'origine des idées humaines, son opinion est qu'elles sont innées. Dieu, dit-il, en façonnant le monde, a pourvu cette nature, cette substance excellente que nous appelons l'âme, de toutes les formes des choses créées. La vue d'un objet venant éveiller un souvenir, l'idée soudain apparaît. Elle n'est aucunement, comme le pense Aristote, un produit récent de la raison humaine; elle était dans le trésor de la mémoire, où

(1) *Quæstiones naturales.* Bibliothèque nationale, mss. lat., n° 6415, fol. 34 v°.

Dieu l'avait placée dès l'origine du monde (1). Faut-il s'étonner qu'un platonicien aussi fervent ait affirmé la permanence objective des genres, des espèces, et qu'étant, d'ailleurs, très-versé dans les sciences naturelles, il ait eu recours au système de la non-différence pour montrer qu'on peut soutenir la réalité des universaux, sans ajouter aucune substance au nombre des substances que Dieu lui-même a créées?

Examinons à son tour ce système de la non-différence. Il s'éloigne peu, disons-nous, de celui qui fut proposé par Guillaume de Champeaux dans la chaire de Saint-Victor. Cependant nous reconnaissons que cette affinité n'est pas très-apparente. Dire, avec Guillaume, que l'universel supporte les individus comme des formes accidentelles, c'est procéder suivant une tout autre méthode que celle d'Adhélard de Bath et de Gauthier de Mortagne, qui dans l'individu seul observent tous les états, c'est-à-dire toutes les manières d'être : ce qui est particulier, ce qui est général, enfin ce qui est le plus général. Il nous reste donc à prouver que cette thèse de la non-différence est encore le réalisme dissimulé. M. de Rémusat, avec sa discrétion habituelle, hésite à la définir (2); M. Cousin y adhère, l'ayant par avance définie la profession de foi des platoniciens éclairés (3), et l'un des arbitres les plus compétents en cette matière, Abélard ne la combat pas avec moins d'énergie que l'une et

(1) « Cum conditor immensitatis ejus mundum decore illustraret, « præcellenti naturæ quam animam vocamus intellectuales formas om- « nium creaturarum induit. Unde sibi præsto est et præterita refigurare « et absentia repræsentare et futura augurari. Illum itaque formarum « intellectualium thesaurum non semper, sed cum necesse est, explicat. » (*Quæstiones naturales*, manuscrit désigné, fol. 30 v°.)

(2) *Abélard*, tome II, p. 20 et 26, note.

(3) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 117 et 123.

l'autre thèses de Guillaume de Champeaux. Nous sommes ici de l'avis d'Abélard et de M. Cousin.

Si les partisans de la non-différence entendaient par ces mots « Rien n'est absolument, si ce n'est l'individu, « *nihil omnino est, præter individuum,* » que rien absolument n'existe au titre de nature, si ce n'est l'individu, auquel s'attribuent, comme prédicats substantiels, l'espèce, le genre et le reste, ils seraient incontestablement péripatéticiens, c'est-à-dire nominalistes. Mais ils distinguent (et les premiers, peut-être, ils font cette distinction) l'essence et la substance, et ils disent que toute essence est individuelle : *Plato similiter homo est ut Socrates, quamvis non sit idem homo* essentialiter *qui est Socrates;* tandis qu'ils considèrent la substance comme ce qu'il y a de plus universel. Avec quelque liberté d'interprétation, cela pourrait encore s'expliquer dans le sens nominaliste, puisqu'Aristote se sert du même terme, οὐσία, pour désigner tantôt ce qui est le plus individuel, tantôt ce qui est le plus général. Mais ainsi librement interprétées les thèses les plus contraires n'offriraient bientôt plus aucune divergence. Pour mieux juger le fond des choses, écartons d'abord les termes équivoques. Dans le système des nominalistes, dans le système d'Aristote, l'individu pris à part est la substance même, et tout ce qui s'adjoint à l'individu devient par lui substantiel; il est, et par lui sont l'espèce, le genre, qui ne seraient pas sans lui. Or, la thèse de la non-différence a précisément pour objet de démontrer la proposition la plus contraire : celle-ci, que, sous le rapport de la substance, l'individu vient après l'espèce, l'espèce après le genre, le genre après l'universel substant. La substance n'est donc pas, selon ce système, ce qui, étant tout l'être, admet, reçoit le genre, l'espèce, comme de simples formes, sans tou-

tefois être, en notre bas monde, séparable de ces formes. Le langage de saint Anselme et celui de Guillaume de Champeaux, lorsqu'il occupait la chaire de Notre-Dame, donnaient à croire qu'ils admettaient les universaux comme autant de touts substantiels, autant de natures essentiellement indivisibles, et définissaient ainsi les individus : des accidents nés pour vivre un jour à la surface mobile d'un fond immuable. Il était vraiment trop facile de dissiper cette chimère. Non, s'écrient d'autres docteurs, non, il n'existe pas de natures universelles terminées par leur propre essence; les individus occupent l'univers et l'occupent tout entier. Mais, d'autre part, va-t-on jusqu'à dire que les individus, essentiellement isolés les uns des autres, n'ont entre eux que des affinités morales, résultant de besoins, d'instincts, de sentiments et d'opinions semblables? Les mêmes docteurs déclarent aussitôt que cette explication des choses n'en rend pas un compte fidèle, l'*esse* des choses, l'acte qui leur donne l'être n'étant pas ce qui fonde les différences de ces choses, mais étant bien plutôt ce qui constitue leur identité. Ainsi, aucun universel n'est réel hors des choses particulières. Mais quel est le sujet de toute réalité? Quel est le premier acte à l'égard duquel toutes les autres conditions de l'être sont définies des circonstances adventices? Ce n'est pas l'individu, suivant les partisans de la non-différence; c'est ce qui se trouve non-différent chez les individus, c'est-à-dire, au premier rang, la substance, puis le genre et l'espèce.

Cela ne résulte peut-être pas clairement de l'exposition présentée par Abélard; mais Abélard avait trop de goût pour les arguments sophistiques, et, toujours pressé de réduire à l'absurde les thèses opposées à la sienne, il leur donnait volontiers le tour qui semblait

offrir à sa polémique les plus grandes facilités. Nous préférons nous en rapporter aux explications fournies par Adhélard de Bath. Or quel est, suivant les termes d'Adhélard, le non-différent suprême? C'est évidemment la substance, la substance qui reçoit les différences genre, espèce, individu; et, comme étant le non-différent au degré le plus absolu, elle est par elle-même et se communique à ses inférieurs. Ainsi l'être émane d'elle, et descend d'abord dans les genres et les espèces, et des genres, des espèces il va jusqu'aux choses les plus subalternes. Si l'on fait remarquer que le genre est un nom qui, dans l'usage commun, s'emploie pour signifier certaine vue collective des choses, les partisans de la non-différence ne rejettent pas cette définition usuelle du genre; mais ils font à leur tour cette remarque que la personnalité, l'individualité, ou, comme on dira plus tard, l'hæccéité, sont d'autres noms dont les philosophes se servent pour signifier la diversité numérale des phénomènes. Dans l'ordre de la connaissance, l'individu vient le premier; suivant l'ordre de génération, l'universel et le particulier viennent ensemble, car il n'y a pas d'espèce réelle hors des individus, pas de genre réel hors des espèces; mais, en ordre de définition, c'est l'universel qui d'abord se présente. En peu de mots, voici tout le système : la définition du non-différent donne la substance permanente, tandis que la définition du différent ne donne qu'une forme éphémère. Assertion manifestement réaliste. Duns Scot, qui doit la reproduire, saura bien l'expliquer de manière à ce que les nominalistes ne puissent plus l'interpréter à leur avantage.

Mais ce n'est pas tout encore. Il ne s'agit, en effet, dans le *Metalogicus* et dans le fragment du manuscrit

de Saint-Germain, que du non-différent naturel, que de l'universel *in re,* non séparé des formes diverses avec lesquelles il entre en composition au sein des choses. Or, le passage cité d'Adhélard de Bath nous fait connaître encore le sentiment des partisans de la non-différence sur l'universel *in se* ou *ante rem.* « Ce qui tombe « sous les sens, ainsi s'exprime Adhélard, étant genre, « espèce et individu, à bon droit Aristote a dit que le « genre, l'espèce, l'individu, ne se trouvent pas ailleurs « que dans les choses... Cependant comme ces choses, « en tant qu'on les appelle genres et espèces, ne sont « contemplées par personne pures et en elles-mêmes, « sans le miroir trompeur de l'imagination, Platon a dit « qu'elles se conçoivent et existent telles hors du sen- « sible, c'est-à-dire dans l'intelligence de Dieu. Ainsi « ces philosophes, qui paraissent s'exprimer en des « termes contradictoires, ont toutefois en fait la même « opinion. » Il suffit de répéter ces phrases; elles ne veulent pas être commentées. Les partisans de la non-différence prétendent être éclectiques; ils prétendent concilier Aristote et Platon. S'y emploient-ils mal? Il ne semble pas, car ce que vient de déclarer Adhélard de Bath est ce que répéteront bientôt Albert le Grand, saint Thomas et tous les docteurs de leur grande école.

On connaît maintenant dans toutes ses parties le système de la non-différence. Il est réaliste : premièrement, parce qu'il définit l'universel *in re,* non pas ce qui se dit à bon droit de tous les êtres, mais ce qui est l'être commun, le sujet commun de toutes les formes; secondement, parce qu'il réalise objectivement dans l'intelligence divine tout ce qui répond à la définition de l'universel abstrait des choses, tandis que cela ne subsiste

que dans l'intelligence humaine, si l'on peut dire d'un concept qu'il subsiste quelque part.

Voici donc en quel ordre nous semblent se succéder les diverses thèses réalistes que nous venons d'analyser tour à tour. Guillaume de Champeaux déclare d'abord que l'espèce est l'essence même de chacun de ses individus. Contraint de retirer cette proposition, il dit que l'espèce est le sujet universel auquel advient la forme de l'individualité, c'est-à-dire l'un qui se retrouve en tous sous la diversité formelle du nombre et de l'accident. Ensuite, au moyen de la non-différence, on s'efforce d'établir que l'un incorporé, dont la définition manque dans le système de Guillaume, est le non-différent qui constitue l'identité des individus, soit en espèce, soit en genre, soit en substance. Enfin, en vertu du même principe, on admet l'un intelligible comme la cause immédiate, mais toutefois éternelle et divine, de tout ce qui possède ici-bas le caractère de l'universalité. Ce que nous voyons sous ces formules diverses, c'est toujours l'hypothèse de l'unité substantielle des êtres; car, nous ne saurions trop le répéter, on est réaliste, quels que soient les artifices du langage, quand on ne part pas de l'individu, de l'atome aristotélique, comme de la substance première à laquelle est inhérent tout ce qui s'affirme d'elle suivant la catégorie de la substance, c'est-à-dire le genre et l'espèce, à laquelle est adhérent tout ce qui s'affirme d'elle suivant les autres catégories. Il y a toutefois plusieurs distinctions à faire entre le système propre de Guillaume de Champeaux et celui d'Adhélard, et, pour terminer, nous insisterons sur celle-ci. Dans le premier des systèmes proposés, l'idée de l'un est énoncée d'abord, *a priori,* et réalisée au sein des choses telle qu'elle est dans l'intelligence, sans aucune cri-

tique, sans aucune recherche du comment l'intelligence a conçu cette idée : dans le second système, on procède suivant la méthode psychologique, on observe dans la démonstration l'ordre suivant lequel se forment les idées; on va des notions recueillies par les sens à celles que l'imagination transmet à la raison, pour déclarer ensuite que la raison seule connaît la vérité des choses, et qu'elle est même capable d'atteindre cette vérité par delà les choses, dans l'entendement divin. Nous verrons que cette dernière méthode sera préférée par tous les maîtres du XIIIe siècle qui feront profession d'appartenir à la section péripatéticienne de l'école réaliste.

Mais terminons enfin ce long chapitre, pour introduire en scène un disciple plus fidèle d'Aristote, Pierre Abélard.

CHAPITRE XV.

Pierre Abélard.

Pierre Abélard, fils de Béranger et de Lucie, tous deux de noble origine, naquit près de Saint-Nazaire, dans le comté de Nantes, au Pallet, petit bourg dont son père était le seigneur, l'an 1079. Il devait être un de ces hommes rares, un de ces heureux génies dans lesquels tout un passé se résume, dans lesquels se révèle un long avenir, apôtres qui traînent à leur suite une grande foule, et dont le nom, tour à tour maudit et vénéré, reste à jamais une matière féconde à la controverse des partis. Abélard étant l'aîné de sa famille, Béranger le destinait à la profession des armes. Il voulut cependant lui faire prendre, contre l'usage, quelque teinture des lettres, et même, quand le brillant écolier eut achevé ses études en grammaire, son père, qui avait pour les lettres un goût extraordinaire chez les gens de sa condition, l'envoya suivre un cours de dialectique à l'école de Roscelin. Abélard sacrifia, comme il le dit, Mars à Minerve, et quitta sans regret le toit paternel, avide d'aller puiser aux sources de la science. Dans toutes les villes où l'attira quelque célébrité, le jeune voyageur laissa le souvenir de son passage. On remarquait déjà cet esprit souple, cette raison prudente, inquiète, portée au doute, qui devait causer tant de déplaisirs aux patrons de

l'école et de l'Eglise, et faire traduire un jour le fils de Béranger devant les conciles de France, comme un des plus dangereux ennemis de l'autorité.

Mais c'était à Paris que se trouvaient les premiers maîtres de dialectique, et, parmi ces maîtres, celui que les suffrages publics plaçaient au-dessus de tous les autres était Guillaume de Champeaux, surnommé la « Colonne des docteurs. » Abélard vint entendre Guillaume à l'école du Cloître et reconnut bientôt qu'il n'exposait pas fidèlement la doctrine des anciens. Les écoliers avaient, en ce temps-là, le droit d'interrompre les maîtres, soit pour les interroger, soit pour les contredire. Usant donc de cette liberté, le jeune Pierre provoqua le vénéré Guillaume, et prit l'engagement de démontrer qu'il interprétait à contre-sens Aristote et Boëce. Cette démonstration lui fut, dit-il, facile; il est certain que la foule des écoliers la jugea suffisante, et, le tournoi fini, salua de ses ovations Abélard vainqueur. Après avoir obtenu cet éclatant succès, Abélard eut naturellement le désir de paraître lui-même dans quelque chaire et d'enseigner à son tour. Dans ce dessein il se rendit à Melun, qui était alors une ville lettrée. De Melun le jeune professeur vint à Corbeil, où ses disciples le suivirent. Il était déjà chef de secte. Son grand savoir, la simplicité nouvelle de sa doctrine, sa manière de dire tour à tour grave et enjouée, le ton fier, libre de son éloquence, tout en lui séduisait la jeunesse. Quand il revint ensuite à Paris, cette jeunesse ne voulait plus entendre un autre maître. Mais nous ne devons pas raconter ici l'histoire si dramatique, si touchante, de cet homme qui eut l'audace et l'orgueil du génie, à qui le monde infligea de si cruels supplices après l'avoir enivré de tant d'hommages, et qui seul, abandonné, proscrit, après

avoir rempli toutes les oreilles de son nom, alla s'éteindre dans un obscur prieuré de la Bourgogne, sans douter ni de la raison, ni de l'amour. Cette histoire, qui ne la connaît? Retracée récemment, avec autant de charme que de vérité, par M. de Rémusat, elle ne peut être ignorée de personne. Il ne sera question, dans ce chapitre, que de la philosophie d'Abélard.

La plupart de ses traités de logique, dont on ne savait plus même les titres, ont été pour la première fois publiés par M. Cousin, en l'année 1836. Quoique partisan déclaré des opinions les plus contraires à celles d'Abélard, M. Cousin avait su distinguer dans ces traités un vrai philosophe, et il s'était imposé la tâche laborieuse de les produire au grand jour. Il a joint plus tard à ces traités de logique deux autres volumes d'œuvres mêlées. Ainsi nous devons à M. Cousin, à son admiration enthousiaste et généreuse pour toutes les gloires, et particulièrement pour toutes les gloires françaises, une édition complète des ouvrages laissés par Pierre Abélard. Il ne faut donc pas toujours murmurer contre l'inconstance de la fortune; elle a quelquefois, en effet, d'heureux retours. Mort proscrit et flétri, durant six siècles oublié, ce qui est le plus grand des outrages, voici maître Abélard remis en possession de son rang parmi les penseurs. Parmi les penseurs libres, cela va sans dire. Pense-t-on sans liberté?

Guillaume de Champeaux avait ordonné, réduit en système les affirmations vagues et peu concordantes des réalistes venus avant lui. Ainsi Pierre Abélard sera, si l'on peut ainsi parler, le premier doctrinaire de la secte nominaliste. Le nominalisme, on le sait déjà, est la censure du réalisme. Cette censure se fonde sur la négation des essences générales et des exemplaires éternels.

M. de Rémusat l'a bien définie : une des formes de l'idéalisme critique (1). Abélard ayant été du parti des nominalistes, nous aurons donc à rappeler d'abord les plus considérables des arguments dont il a fait emploi dans sa polémique contre les écoles opposées. Mais Abélard n'a pas été seulement le disciple et le continuateur de Roscelin : on l'a vu tour à tour combattre ses deux maîtres, pour s'établir enfin dans une position intermédiaire, qu'il jugeait inexpugnable. Rejetant, d'une part, la thèse transcendantale de Guillaume, et, d'autre part, le scepticisme outré qu'il met au compte de Roscelin, Abélard s'est énergiquement déclaré le défenseur de l'universel *post rem,* de l'universel conceptuel, ébauché par les sens et finalement formé par la raison. On a nommé cette doctrine le conceptualisme : c'est le nominalisme raisonnable. Raban-Maur et Gaunilon étaient certainement conceptualistes. Si Roscelin lui-même nous était mieux connu, si nous avions d'autres témoignages sur son enseignement que les dires de ses adversaires, il est vraisemblable qu'il ne nous semblerait pas d'une autre opinion. Quoi qu'il en soit, ce qui est reconnu depuis longtemps (2), ce qui est vrai, c'est qu'Abélard a trouvé le premier, au moyen âge, la matière d'un système complet dans la thèse de l'universel *post rem;* c'est que, le premier, il a produit ce système sous une forme suffisamment dogmatique.

Pour exposer d'abord quelques-uns des arguments dont Abélard a fait arme contre ses nombreux adver-

(1) *Abélard,* t. I, p. 355.

(2) « Ruentem præceptoris causam sustinuit Petrus Abælardus, pro- « que *flatu vocis* substituens *conceptus significatos,* tanquam novo tibi- « cine subjecto, non infeliciter fulcire visus est. » (Jac. Thomasius, *De doct. schol. dissert. hist.* Lipsiæ, s. d. (1676), in-4°.)

saires, reprenons les thèses réalistes, en observant l'ordre selon lequel elles se sont succédé. Abélard eut premièrement affaire à Guillaume de Champeaux occupant la chaire de Notre-Dame. Guillaume disait alors, on ne l'a pas oublié, qu'il y a des essences universelles qui se retrouvent tout entières en chacun des individus. Abélard a souvent censuré les termes de cette thèse obscure; il lui plaisait trop peut-être d'en tirer des conclusions ridicules. Nous ne saurions donc indiquer ici tous les endroits où, tantôt sur le ton grave, tantôt sur le ton badin, Abélard démontre que cette thèse est inacceptable. Il nous suffira de rappeler un passage très-précis de sa dissertation *Sur les genres et les espèces*, passage traduit par MM. Cousin et de Rémusat (1). Il y a sans doute, dans ce fragment, des traits qui ne sont pas dirigés contre Guillaume; mais comme Abélard déclare qu'il va d'abord combattre la thèse des essences universelles, considérées contre subsistant intégralement en chacun des individus, il est évident que l'interlocuteur auquel il adresse la parole est Guillaume de Champeaux. Et que lui dit-il? Il lui dit : Si la chose réellement une, qui est une essence universelle, est déjà contenue tout entière dans un des individus qu'elle supporte, elle est absorbée par cet individu et ne se retrouve dans aucun autre, ou tous les autres sont cet individu. Nous n'insistons pas davantage sur cette argumentation, que nous avons déjà fait connaître. Avec les autorités, avec le sens commun, Abélard nie que ce tout d'homme qui est dans Socrate soit une essence universelle, une chose, *res,* au vrai sens de ce mot, et il justifie sa négation en réduisant à l'absurde l'hypothèse énoncée.

(1) *Introd. aux ouvr. inédits d'Abélard,* p. 134 et suiv. — *Abélard,* par M. Ch. de Rémusat, t. II, p. 24 et suiv.

Mais si l'on ne peut dire de l'espèce, considérée comme une essence universelle, qu'elle est tout entière en Platon, en Socrate et en chacun des autres individus, n'est-il pas permis de soutenir qu'elle subsiste tout entière en tous; en d'autres termes, que cette essence une est indivisément commune à tous les singuliers qu'elle supporte et contient? Telle avait été peut-être, même lorsqu'il professait à Notre-Dame, l'opinion de Guillaume; mais, si dès lors il était dans ce sentiment, il s'exprimait en des termes qui semblaient avoir un autre sens. A Saint-Victor il modifia, comme nous l'avons dit, son ancienne formule par la substitution du mot *individualiter* au mot *essentialiter*. D'autres sont venus ensuite qui ont dit *indifferenter*. *Individualiter, indifferenter,* sont des termes opposés, qui, toutefois, ne se contredisent pas en ce lieu, *indifferenter* étant pris pour signifier le même incorporé aux différents, *individualiter* pour signifier les différents ayant le même pour suppôt commun. Or, dire que l'intégralité de l'essence est la nature commune des individus, et qu'à ce titre elle subsiste universellement, mais sous la forme de l'individualité, ou bien dire que la substance universelle est identique, non-différente, en chacun et commune en tous, c'est, il nous semble, exprimer la même opinion en des termes divers. Mais *indifferenter* prévalut. Sacrifiant une méthode qui n'était pas celle des autorités, c'est-à-dire d'Aristote et de Boëce, certains disciples de saint Anselme, d'Odon de Cambray, peut-être de Guillaume, accordèrent que toute idée générale tire son origine des notions singulières acquises au moyen des sens; et, laissant de côté l'affirmation *a priori* d'une essence universelle servant de suppôt à tous les individuels, ils s'efforcèrent de prouver *a posteriori* que l'esprit recueille

nécessairement le concept universel de la collection des choses individuelles; puis, cette preuve étant faite, ils franchirent l'immense intervalle qui sépare l'idée de la chose, et ajoutèrent : Un tel concept ne peut ne pas être conforme à la réalité; donc l'universel qu'il représente dans l'intellect est réel dans les choses, et son nom est la substance une, le non-différent que se partagent tous les différents. C'était, répétons-le, prendre un autre chemin pour arriver au même but. Abélard ne pouvait s'y tromper.

Engageant la controverse, il s'empare d'abord de cette formule : « Tout singulier est universel; » et il l'entend, peut-être avec malice, comme signifiant que tel ou tel singulier, sans cesser d'être singulier, est tout un universel. Il répond à cela que si telle espèce subsiste totalement au sein de tel individu, Socrate, qui est un individu, est une espèce. Si Socrate est une espèce, Socrate est un universel, et, s'il est un universel, il n'est pas un singulier : donc il n'est plus Socrate. C'est l'argument qu'Abélard avait déjà fait valoir contre Guillaume de Champeaux. Mais, invoqué contre le système de la non-différence, cet argument est un sophisme, auquel on répond en ces termes : Cette chose qu'est l'universel est, comme espèce, comme genre, communicable à plusieurs, et plusieurs la reçoivent; mais ils la reçoivent sans cesser d'être plusieurs, sans cesser d'être individuels. L'universel, réplique Abélard, est le contraire du particulier, et l'on ne peut admettre simultanément deux contraires dans le même sujet. Boëce s'y oppose expressément. Mais, réplique à son tour Adhélard de Bath ou quelque autre, l'axiome de Boëce n'est point ici justement allégué. Evidemment, en effet, l'universel et l'individuel se rencontrent dans un même sujet, puisqu'il y a des individus de même espèce, de même genre,

et qu'ils sont identiques selon l'espèce, selon le genre, par quelque chose de substant qui est entre eux non-différent. Socrate est un individu substantiel et la statue d'airain est substantielle au même degré que Socrate; Socrate est animal et ce cheval est animal comme Socrate; Socrate est homme et Platon est homme comme lui. Or, ce qui est ainsi non-différent entre les êtres est une nature universelle à laquelle est inhérente l'individualité de ces êtres divers. Il est donc légitime de recueillir l'universel de la considération d'un seul, puisque cet individu, plus ou moins universellement considéré, contient, de même que tous les autres individus, sans aucune différence, ces natures indivisément communes qui répondent aux noms de substance, de genre et d'espèce. Aussitôt Abélard de s'écrier : Cette explication n'est en rien acceptable; car de toute chose on pourrait également dire qu'elle est homme, puisqu'elle contient quelque non-différent à l'égard de l'homme. C'est de la comparaison que vient le jugement, et toute comparaison suppose au moins deux objets. Aussi lit-on dans le commentaire de Boëce sur les *Catégories :* « Les « genres et les espèces ne résultent pas de la considéra-« tion d'un seul individu; ce sont des conceptions que « l'esprit recueille de tous les individus pris ensemble. » Ce que Boëce exprime dans ce passage, c'est que le mot homme représente une manière d'être essentielle, ou, comme on dit, une essence, qui n'est pas tirée de Socrate seul, mais l'est de tous les hommes collectivement considérés. Or, ceux qui prétendent que Socrate, en tant qu'homme, est une essence, tirent l'espèce d'un seul individu (1); ce qui, selon Boëce, n'est pas légitime.

(1) Abélard, *De gener. et spec.*, p. 519 des *Ouvr. inéd.*

Jusqu'ici le péripatéticien breton ne paraît pas avoir un notable avantage sur les partisans de la non-différence. Il n'approuve pas leur formule et l'attaque. Ceux-ci ne la défendent pas mal, et les syllogismes succèdent aux syllogismes, sans que les interlocuteurs abordent la véritable question. Cependant, Abélard ne l'a pas oublié, où conduit le système de la non-différence? A ceci : « Tous les genres ne forment qu'un seul et unique genre, « en ce qu'ils sont non-différents entre eux : *Omnia illa* « *generalissima generalissimum unum dicuntur, quia* « *indifferentia sunt.* » Ce qui revient à la thèse de l'unité de substance, à la thèse déjà condamnée de Guillaume de Champeaux. Abélard a précédemment signalé l'entente mal dissimulée de ses adversaires, lorsqu'il a compté les fauteurs de la non-différence au nombre de ces philosophes auxquels il semble qu'il existe des choses universelles comme des choses individuelles (1). Quand il les a conduits à ce point où ils ne peuvent plus se défendre d'adhérer à la thèse des essences ou substances universelles, il renonce pour les combattre aux arguties; il est sûr de vaincre, et il le témoigne par le ton hautain de son discours. Toutes les autorités sont avec lui; c'est-à-dire Aristote et Boëce, car ni le *Phédon*, ni le *Timée*, n'offrent un texte précis touchant la nature des genres et des espèces. Ce n'est donc pas lui qui prétend innover; il est, au contraire, le défenseur des plus respectables traditions. Il n'y a des mots nouveaux, des définitions inusitées, c'est-à-dire téméraires, que dans la bouche de ses contradicteurs. Abélard est, d'ailleurs, bien persuadé que ses opinions sur tous les points controversés seront confirmées par le sens commun, comme

(1) M. Cousin, *Introd.*, p. 147.—*De gener. et spec.*, p. 513 des *Ouvr. inéd.*

elles ont été démontrées par la saine logique. C'est pourquoi, tout aussitôt après avoir si malmené la thèse de l'essence une, contenue tout entière en chacun de ses individus, Abélard ne traite pas avec plus de ménagements l'hypothèse de l'essence indivisément commune à tous les particuliers. La science de l'être est la science des êtres, le titre d'être appartient exclusivement à cet homme, à ce cheval, à l'atome, à la substance première d'Aristote. L'être est ce que l'œil voit. Quant à ces manières d'être principales, nécessaires de tout être, les espèces, les genres, que l'esprit seul peut élever au rang de touts divisibles, après en avoir conçu la limite naturellement indécise, c'est une bien grave erreur que de les prendre pour les objets premiers de la science. Les plus grands écarts de l'esprit humain ont eu cette erreur pour commune origine.

La lecture des traités d'Abélard publiés par M. Cousin nous faisait suffisamment connaître que ce dialecticien habile, cet interprète éclairé des sentences péripatéticiennes, avait combattu les diverses sectes réalistes de son temps avec autant de succès que de vaillance ; mais on ne voyait pas dans ces traités qu'il eût prévu la conclusion finale de la thèse réaliste. Cette prévision est énoncée très-nettement dans un écrit d'Abélard plus récemment découvert, avec ce titre : *Glossulæ super Porphyrium, Petites Gloses sur Porphyre.* Nous allons reproduire un fragment de l'analyse qui en a été faite par M. de Rémusat : « Ce système (le réalisme dans toutes ses « variétés) exige que les formes aient si peu de rapport « avec la matière qui leur sert de sujet, que, dès qu'elles « disparaissent, la matière ne diffère plus d'une autre « matière, sous aucun rapport, et que tous les sujets in- « dividuels se réduisent à l'unité et à l'identité. Une grave

« hérésie est au bout de cette doctrine; car, avec elle, la « substance divine, qui est reconnue pour n'admettre « aucune forme, est nécessairement identique à toute « substance quelconque ou à la substance en général... Et « non-seulement la substance de Dieu, mais la substance « du phénix, qui est unique, n'est dans ce système que la « substance pure et simple, sans accident, sans propriété, « qui, partout la même, est ainsi la substance univer- « selle. C'est la même substance qui est raisonnable et « sans raison, absolument comme la même substance « est à la fois blanche et assise, car *être blanc et être* « *assis* ne sont que des formes opposées, comme la « rationalité et son contraire; et puisque les deux pre- « mières formes peuvent notoirement se trouver dans « le même sujet, pourquoi les deux secondes ne s'y « trouveraient-elles pas également? Est-ce parce que la « rationalité et l'irrationalité sont contraires? Elles ne « le sont pas par l'essence, car elles sont toutes deux « de l'essence de la qualité; elles ne le sont point par « les adjacents (*per adjacentia*), car elles sont, par la « supposition, adjacentes à un sujet identique. Du mo- « ment que la même substance convient à toutes les « formes, la contradiction peut se réaliser dans un seul « et même être, et alors comment dire qu'une substance « est simple, une autre composée, puisqu'il ne peut y « avoir quelque chose de plus dans une substance que « dans une autre? Comment dire qu'une âme sente, « qu'elle éprouve la joie ou la douleur, sans le dire en « même temps de toutes les âmes, qui sont une seule « et même substance (1)? »

A cette analyse M. de Rémusat ajoute : « On voit

(1) *Abélard*, t. II, p. 97 et suiv.

« qu'Abélard a parfaitement développé le reproche que « Bayle adresse au réalisme, de conduire à l'identité uni- « verselle. » Abélard a donc dénoncé par avance le réalisme de Guillaume de Champeaux et d'Adhélard de Bath comme ayant ouvert et déjà frayé la voie funeste à l'extrémité de laquelle doivent un jour se rencontrer Amaury de Bène et David de Dinant. Le dernier apologiste de Guillaume de Champeaux appelle cette dénonciation une calomnie. Ce serait calomnier Guillaume que l'accuser de panthéisme; mais on ne l'en accuse pas : on dit simplement avec la logique, avec l'histoire de la philosophie, que le réalisme professé par Guillaume de Champeaux est le premier mot d'un système dont le panthéisme est le dernier. Ainsi, l'on doit accuser Guillaume d'avoir manqué de clairvoyance : ce qui est rendre un hommage indirect à la sagacité d'Abélard. Mais Abélard n'a pas seulement prédit la venue prochaine d'Amaury de Bène, de David de Dinant et de leurs disciples; remarquons aussi qu'il a soupçonné la thèse fameuse d'Averrhoës, la thèse de l'unité spirituelle des âmes, et l'a condamnée comme la thèse de l'unité réelle de la matière. Quelles que soient donc les similitudes sensibles ou latentes des choses, rien, suivant Abélard, n'est dans la nature un tout universel, soit comme matière, soit comme esprit. Toutes les âmes portent la marque, le cachet divin; toutes elles ont la même origine et recherchent la même fin : mais, quant à leur manière d'être, à leur nature, elles sont toutes discrètes, et à ce titre elles constituent formellement, dans le tout composé, les personnes, les individus libres et responsables. Ainsi de la matière. Il y a des matières, et, sans contredit, elles sont assez semblables les unes aux autres pour être dites le sujet commun de toutes les formes; mais cependant cette communauté

n'est pas telle que toutes les matières n'en soient réellement qu'une. Ce n'est pas la diversité qui semble être, c'est la diversité qui est. En d'autres termes, ce n'est pas l'unité qui est, c'est l'unité qui semble être.

Telles sont, en abrégé, les sentences d'Abélard disputant contre le réalisme ontologique, contre Guillaume de Champeaux et les sectateurs de la non-différence. Voyons-le maintenant se retourner contre une autre section de l'école réaliste, celle qui réalise en Dieu les types universels : « Les genres et les espèces, dit-il, sont ou « créateur ou créature. S'ils sont créature, le créateur a « été avant la créature. Donc Dieu a été avant la justice « et la force, que quelques-uns n'hésitent pas à poser « en Dieu comme quelque chose d'autre que Dieu (1). « Donc Dieu a été avant d'être juste et fort. Cependant « quelques-uns ne considèrent pas comme suffisante « cette division : *Tout ce qui est, est ou créateur ou créa-* « *ture*, et ils prétendent lui substituer celle-ci : *Tout ce* « *qui est, est engendré ou inengendré*. Or, les universaux « sont dits inengendrés, et, par conséquent, éternels. « De sorte que, suivant ceux qui s'expriment ainsi, l'âme « (chose criminelle à dire!) n'est en rien soumise à Dieu, « étant coéternelle à Dieu et tenant son origine d'elle-

(1) Voici le texte : « Genera et species aut creator sunt aut creatura. « Si creatura sunt, ante fuit suus creator quam ipsa creatura. Ita ante « fuit Deus quam justitia et fortitudo, quam quidam esse in Deo non « dubitant et aliud a Deo. » Avec M. Cousin, nous avons ainsi traduit le dernier membre de cette phrase : « La justice et la force, que quel- « ques-uns n'hésitent pas à poser en Dieu comme quelque chose d'autre « que Dieu. » C'est la thèse de Gilbert de La Porrée. Mais M. de Rémusat interprète cette phrase tout autrement : « La justice et la force qui, « dit-il, sont sans aucun doute en Dieu et autre chose que Dieu. » Abélard aurait donc distingué, pour son propre compte, l'essence divine de la justice divine. Cela n'est pas vraisemblable. M. de Rémusat n'aurait-il pas mal lu le texte, et pris *quidam* pour *quidem* ?

« même. Ainsi Dieu n'a fait aucune chose, Socrate étant « composé de deux coéternels à Dieu. Il n'y a donc eu « rien de nouveau qu'un assemblage ; il n'y a pas eu de « création. Car, ainsi que la matière, la forme est uni- « verselle, et, partant, coéternelle à Dieu. Combien cela « s'éloigne du vrai, c'est ce qu'il est facile de voir (1). » Cette argumentation est précise, serrée; ajoutons qu'à notre sens elle est invincible. Mais il ne s'agit pas ici de notre opinion; il s'agit de celle d'Abélard. Faisons donc remarquer combien l'opinion d'Abélard est nette et claire sur ce point important. Les universaux ne sont ni créateur, ni créature; ni engendrés, ni inengendrés. Que sont-ils donc dans le lieu que l'on dit être leur véritable patrie? Ils ne sont rien, ils ne sont pas. Dieu, sans aucun doute, a pensé le monde avant de le faire, et il l'a fait tel qu'il l'a voulu; mais cette reconnaissance de la volonté libre, intelligente, de Dieu, suffit pour rendre un compte raisonnable et même orthodoxe du mystère de la création. Pourquoi localiser dans l'entendement divin cette multitude d'idées permanentes et, pour ainsi parler, corpusculaires, dont on ne saurait définir ni l'origine, ni la nature, sans altérer par cette définition l'idée pure de l'essence qui est Dieu? Voilà, pour ne pas aller au delà des termes d'Abélard, ce que signifie sa négation des espèces éternelles. Nous n'avons pas à dissimuler que nous recueillons cette négation avec empressement. Nous reprendrons bientôt, lorsque nous aurons à parler d'Albert le Grand et de son école, cette grave et délicate affaire des idées divines, et nous espérons établir que la célèbre théorie de Platon, même le plus favorablement interprétée, comme l'interprètent Alcinoüs et Plutarque,

(1) *Ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 517.

ne peut résister au premier assaut de la dialectique péripatéticienne.

Abélard n'a donc pas cru devoir traiter avec plus de ménagements les universaux *in se* que les universaux *in re*, et quel qu'ait été jusqu'alors le crédit de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux et de leurs maîtres, Platon, Chalcidius et le faux Denys, aucune des thèses réalistes ne doit survivre, si l'opinion se déclare pour le péripatéticien du Pallet. Or, quel peut être le résultat le plus prochain de cette révolution nominaliste ? Les esprits, se tournant vers l'étude des faits attestés par l'expérience, renonceront à continuer les enquêtes vaines et téméraires dans la patrie des fantômes, le domaine idéal du possible, ou des êtres multipliés sans nécessité. Ne sera-ce pas un grand profit pour la science ? Cependant ne nous hâtons de rien prévoir, car la raison humaine a d'étranges caprices. N'oublions pas, d'ailleurs, que nous sommes au moyen âge, en plein XIIe siècle, et que si la raison devient seulement suspecte de dissentiment avec la foi, on lui aura bientôt interdit d'adresser aux consciences un langage qui pourrait compromettre le crédit de la faculté d'imaginer. Cette faculté n'est-elle pas sous la sauvegarde de la théologie ?

Mais, nous n'avons encore fait connaître que les négations d'Alébard, que ses déclarations contraires aux systèmes en vogue de son temps ; il nous reste à dire quelle fut sa doctrine, et l'on est sans doute curieux d'apprendre, en dehors même de ce qui touche aux intérêts de la foi, comment une doctrine peut sortir des prémisses résolûment critiques que nous avons énoncées.

Cette critique avait acquis au nom de Roscelin une célébrité fâcheuse. Pour se concilier l'attention des gens ; pour n'être pas condamné, sans avoir été même entendu,

sur la mauvaise réputation de son ancien maître, Abélard doit commencer par se séparer de lui, c'est-à-dire par le désavouer. Aussi, dans le manuscrit de Saint-Germain dont nous avons déjà reproduit plusieurs extraits, après la clôture du débat contre les réalistes, lit-on cette phrase : *Nunc illam sententiam, quæ voces solas genera et species universales et particulares prædicatas et subjectas asserit et non res, insistamus.* Cette thèse, *illa sententia,* qu'Abélard va maintenant examiner et combattre, est celle de Roscelin, son premier maître. Celui-ci disait que les genres et que les espèces, n'étant pas des choses, sont des mots, des sons de voix, et rien de plus. C'est là du moins la proposition insensée que lui attribuaient ses contradicteurs. Abélard soutient, avec les autorités, que les mots ne sont rien, tandis que les genres sont quelque chose (1). Sont-ils réellement des choses, des substances? Abélard est trop ami de l'équivoque pour s'expliquer davantage, quand rien ne l'exige : il lui suffit, pense-t-il, d'opposer à Roscelin quelques phrases d'Aristote ou de Boëce, dans lesquelles les genres et les espèces sont pris pour des substances quelconques. Nous l'avons dit, pour des substances secondes, ou, en d'autres termes, non pour des essences, des natures, mais pour des manières d'être inhérentes, nécessaires, des individus, seuls sujets réels. Telle est la doctrine d'Aristote, de Boëce, et celle d'Abélard. Abélard est surtout un adversaire déclaré du réalisme ; rien ne lui répugne autant que ce système. Mais comme il sait que le nominalisme est mal noté, il veut paraître s'en éloigner et marcher entre l'une et l'autre doctrine, entre l'un et l'autre écueil.

(1) *Ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 522. — M. Cousin, *Introd.*, p. 131. — M. Ch. de Rémusat, *Abél.*, t. II, p. 42.

Ainsi, dans le récit de ses malheurs, dans son *Epistola calamitatum,* il prend soin de ne pas plus ménager ses critiques, ses sarcasmes, à Roscelin qu'à Guillaume. C'est pourquoi Buhle prétend qu'Abélard est nominaliste contre Guillaume et contre Roscelin réaliste (1). Mais cela n'est pas exact ; Abélard n'est aucunement un de ces railleurs qui se contredisent à plaisir, si cette inconstance leur offre des facilités pour combattre tour à tour les opinions de tout le monde. Il y a certainement de l'artifice dans son réalisme apparent ; mais l'intention de cet artifice n'est pas une intention caustique. Il n'a pas du reste trompé les contemporains d'Abélard. A bon droit ils l'ont compté parmi les nominalistes, malgré ses habiles distinctions, malgré ses prudentes réserves, et l'ont même honoré comme chef de la secte. Dans une prose rimée de Gauthier Mapes, ou de Gauthier de Lille, car l'auteur en est incertain, nous lisons :

.... Cunctos præradiat nova constitutio
In qua rebus derogat Bælardi sanctio,
Attributo vocibus rerum privilegio (2).

Jean de Salisbury s'exprime comme ce rimeur : « Celui-« ci, dit-il, ne considère que les mots et rapporte aux « mots tout ce qu'il se rappelle avoir été quelque part « écrit au sujet des universaux. De cette opinion était, « on l'en a convaincu, le péripatéticien du Pallet, notre « cher Abélard, qui a laissé de nombreux sectateurs « prêts à témoigner pour sa doctrine, et en a conservé « quelques-uns. Ce sont mes amis, bien que souvent,

(1) *Hist. de la philos. mod.*, t. I, p. 689 de la trad. de M. Jourdan.

(2) Man. lat. de la Biblioth. nat., n° 3245, fol. 43 *verso*. — M. Th. Wright, *Anecdota literaria*, p. 44. — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XV, p. 101.

« j'en conviens, ils torturent la lettre, réduite par eux en « servitude, à ce point que le cœur le plus dur en est « pris de pitié (1). » Ainsi la dissimulation d'Abélard l'a mal servi.

Quoi qu'il en soit, prenant à partie Roscelin, son plus ancien maître, il prétend démontrer contre lui que les espèces, les genres, sont plus que des mots, les mots n'étant que des signes. Les signes des choses ? Evidemment ils viennent des choses; mais évidemment aussi les choses n'imposent pas elles-mêmes aux mots le sens qu'ils contiennent. Entre les choses et les mots il y a un intermédiaire, l'intellect, qui juge les choses et les nomme au moyen des mots. Or, il est incontesté qu'il existe, dans la nature, des objets, ou, du moins, des phénomènes individuels qui seuls tombent sous les sens. Ces phénomènes, perçus, conçus par l'intellect, se transforment, dans l'entendement, en notions individuelles ou particulières. Mais, en outre, l'intellect a le pouvoir de rapprocher les notions recueillies de plusieurs, et d'en former des notions plus ou moins générales, suivant le nombre des objets qu'il conçoit comme doués de propriétés, de manières d'être similaires. Ces notions ainsi généralisées sont des touts intellectuels, des universaux. Ainsi de Socrate, de Platon et des autres, considérés non suivant ce en quoi ils diffèrent, mais suivant ce en quoi ils se ressemblent, l'intellect se laisse naturellement conduire à la conception d'une espèce, qu'il nomme l'espèce

(1) « Alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi « de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abælardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et « testes. Amici mei sunt, licet ita plerumque captivatam detorqueant « litteram ut vel durior animus miseratione illius moveatur. » (*Metalogicus*, lib. II, cap. XVII.)

humaine, l'humanité, et il se la représente comme un tout composé de chacun de ses individus. De même de Socrate, de Platon et des autres, et, en outre, de Bucéphale et de Bruneau (1), l'intellect fabrique un tout plus compréhensif, plus général, plus universel que le premier, qu'il nomme le genre animal. Enfin de Socrate, de Platon, de Bucéphale, de Bruneau, et, en outre, de la sphère d'airain et de tous les autres objets individuellement réels, l'intellect s'élève au genre suprême, au genre qui se dit de toute chose subsistante, et qui répond, sous le nom de substance, au plus universel des concepts. Voilà l'histoire de la formation des termes généraux. Cette histoire avait été déjà racontée presque dans les mêmes termes par les partisans de la non-différence, recherchant au sein de l'individuel les essences communes aux individualités. Abélard suit donc la voie qu'ils ont fréquentée, et cependant il n'arrive pas au même but. Ils disaient qu'ayant trouvé chez Socrate, chez Platon et chez les autres une matière semblable, ils prouvaient ainsi l'unité réelle de l'espèce, du genre, et en conséquence la réalité substantielle de tout universel, accidentellement divisé par l'adjonction d'une forme éphémère. C'est une conclusion contre laquelle Abélard proteste. Que donnent, en effet, les degrés de l'abstraction ? Évidemment ils donnent, ils prouvent l'existence intellectuelle des concepts espèce, genre, substance; mais de là conclure que ces concepts universels sont des choses universellement subsistantes, c'est faussement conclure, à la manière des sophistes. « Les concepts par « abstraction, dit Abélard, sont ceux dans lesquels une « nature d'une certaine forme est prise indépendamment

(1) Nom propre de l'âne, dans Abélard (*Abél.*, par M. de Rémusat t. II, p. 97) et dans Albert le Grand.

« de la matière qui lui sert de sujet, ou bien dans les-
« quels une nature quelconque est pensée indifférem-
« ment, sans distinction d'aucun des individus auxquels
« elle appartient. Par exemple, je prends la *couleur d'un*
« *corps* ou la *science d'une âme* dans ce qu'elles ont de
« propre, c'est-à-dire en tant que qualités ; j'abstrais en
« quelque sorte les formes des sujets substantiels, pour
« les considérer en elles-mêmes, en leur propre nature,
« et sans faire attention aux sujets qui leur sont unis.
« Si je considère ainsi indifféremment la nature humaine
« qui est en chaque homme, sans faire attention à la
« distinction personnelle d'aucun homme en particulier,
« je conçois simplement l'homme en tant qu'homme,
« c'est-à-dire comme animal rationnel mortel, et non
« comme tel ou tel homme, et j'abstrais l'universel des
« sujets individuels. L'abstraction consiste donc à isoler
« les supérieurs des inférieurs, les universaux des indi-
« viduels, leurs sujets de prédication, et les formes des
« matières, leurs sujets de fondation. La soustraction
« sera le contraire. Elle a lieu quand l'intelligence sous-
« trait le sujet de ce qui lui est attribué, et le considère
« en lui-même ; par exemple, lorsqu'elle s'efforce de
« concevoir, indépendamment d'aucune forme, la nature
« d'un sujet essentiel. Dans les deux cas, le concept qui
« abstrait ou soustrait donne la chose autrement qu'elle
« n'est, puisque la chose qui n'existe que réunie y est
« conçue séparément (1). » Voilà le grand point. L'abs-
traction intellectuelle ne donne pas le composé ; elle
donne la forme isolée de la matière. Or, suivant Abélard et
suivant le plus grand nombre des nominalistes, c'est la

(1) Abélard, *De Intellectibus* ; à l'appendice du tome III des *Frag-
ments* de M. Cousin. Traduction de M. de Rémusat, *Abélard*, t. I,
p. 495.

matière déjà déterminée qui est principe d'individuation. Si donc on fait exception de la matière, l'individualité disparaît ; seule, l'universalité demeure. Mais, avec la matière individuelle, la réalité s'est évanouie, et avec la forme universelle il n'est plus resté que l'opposé même de la réalité concrète, c'est-à-dire le concept abstrait. Ainsi l'existence quelconque de l'universel *post rem* ne peut être alléguée comme preuve de l'universel *in re*.

Il est établi, d'une part, contre Roscelin, que les mots expriment des concepts, et que les espèces, les genres ne sont pas conséquemment de purs sons de voix ; d'autre part il est démontré, contre Guillaume de Champeaux et les autres réalistes, que si l'esprit de l'homme crée nécessairement, en d'autres termes crée de quelque chose les espèces intellectuelles, cela ne veut aucunement dire que les sens, les seuls témoins des choses, aient jamais perçu quelque espèce réelle. Quelle est donc la définition vraie de l'universel ? C'est un tout « qui « n'est point hors de notre pensée. » Tels sont les termes de Descartes (1). Ceux dont Abélard fait usage sont absolument pareils.

Descartes ne peut être suspect d'avoir trop honoré l'autorité des sens ; il a plus souvent, on le sait, reproduit Platon qu'Aristote. Cependant il s'est opposé vivement à ce qu'aucune autre définition de l'universel fût admise dans son école. Éclairé par l'expérience d'une longue controverse, il en avait recueilli cette sage maxime, qu'on ne peut rien fonder sur les chimères du réalisme. C'est une maxime qu'il a quelquefois oubliée. On oublie tout, en métaphysique, dès qu'on cède au goût de l'invention. En logique, du moins, Descartes s'est

(1) *Principes de la phil.*, partie première, art. 58.

montré le constant adversaire des abstractions réalisées, ayant à cœur de témoigner qu'il n'avait aucune affinité avec les derniers interprètes de la doctrine scotiste. Ce que l'histoire de notre école devait apprendre à Descartes, Abélard l'avait prévu, et cette prévision lui a montré la voie qu'il a suivie. La philosophie d'Abélard est certainement le pur péripatétisme. Jean de Salisbury l'a fait à bon droit remarquer (1). Mais Abélard n'est pas un de ces écoliers à qui l'on impose un maître; il a choisi le sien. Oui, sans doute, la langue qu'il parle si bien est la langue d'Aristote; mais il en fait usage pour exprimer ses propres pensées. Il est lui-même vraiment philosophe, et la doctrine qu'il s'est résolûment proposé de faire prévaloir est la doctrine du sens commun. Alors que tant d'autres maîtres, novices, inexpérimentés comme lui, s'élançaient dans les régions de l'idéal avec une ardeur si généreuse, mais si téméraire, il a vu qu'ils couraient vers l'abîme, et il s'est séparé d'eux en leur donnant des conseils qu'ils n'ont pas écoutés. Moins on doit s'étonner de leurs égarements, plus on doit louer sa prudence. Précurseur de Guillaume d'Ockam, il a posé les prémisses dont le docteur Invincible a développé toutes les conséquences; mais pour remplir le grand rôle de Guillaume d'Ockam il fallait venir après saint Thomas et Duns Scot.

Ayant eu d'abord le courage, ayant ensuite contracté l'habitude de penser et de parler librement, Abélard ne pouvait aborder les questions théologiques sans commettre le délit de Bérenger, sans proposer quelque explication nouvelle de tel ou de tel mystère. On ne peut prou-

(1) « Peripateticus Palatinus logicæ opinionem præripuit omnibus « coætaneis suis, adeo ut solus Aristotelis crederetur usus colloquio. » (Joann. Sarisber., *Metalogicus*, lib. I, cap. v.)

ver qu'il ait été sciemment hérétique. « Quand, dit-il, il « s'agit de la vérité, de la science, j'obéis non pas à l'u« sage, mais à la raison (1). » Cela signifie certainement qu'il considérait les articles de la foi comme n'étant pas du ressort de la raison. En tout ce qui ne peut être l'objet de la science, nous n'avons pas à discerner le vrai du faux; suivons l'usage : voilà sa maxime. Nous croyons donc que, pour l'observer, il avait formé le dessein de discourir plutôt en moraliste qu'en logicien sur les diverses matières de la croyance chrétienne. Mais on ne saurait parler sur ces matières un langage toujours orthodoxe, si l'on n'a pas une déférence vraiment respectueuse pour la foi des simples. Descartes professait de même qu'il voulait mourir dans la religion de sa nourrice et de son roi, et il est mort justement suspect d'avoir rajeuni plus d'une vieille hérésie. Il y a la foi du cœur et la foi des lèvres. La foi des lèvres ne suffit pas.

Abélard savait que l'Eglise ne devait tolérer aucune critique de ses dogmes. Il savait qu'il ne pouvait exposer ces dogmes avec la permission de l'Eglise sans observer très-ponctuellement la règle de saint Anselme : « Je ne « cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois « pour comprendre (2). » Il était d'ailleurs, il le savait encore, surveillé de telle sorte que le moindre écart lui devait être aussitôt reproché. Aussi voulait-il croire avant de chercher à comprendre. Mais que croire ? Saint Anselme suppose qu'il y a décret sur tous les points de la croyance ; mais il se trompe. Pour démontrer cette erreur, qui peut être de si grave conséquence, Abélard compose et publie le *Sic et Non*. Sur la plupart des articles de la foi tel docteur dit « Oui, » tel autre dit

(1) *Epistol. I*, p. 8.
(2) *Proslogium*, cap. I.

« Non; » les textes sont produits et la démonstration est faite. Il y a donc lieu de rechercher d'abord ce qu'il faut croire, et de substituer à la formule de saint Anselme celle-ci : *Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus;* « Le doute nous conduit à « la recherche, la recherche à la vérité (1). » C'est en pratiquant cette méthode, la plus sûre pour la raison, la plus dangereuse pour la foi, qu'Abélard rédigea l'écrit célèbre auquel il donna ce titre modeste : *Introduction à la théologie.* Le ton de cet écrit n'est aucunement celui de la polémique. Cependant Abélard fait son enquête avec l'inquiétude du doute; il est donc bien difficile qu'il n'offense pas les simples croyants, qui ne doutent jamais. On ne peut se défendre de reconnaître que tout le discours d'Abélard est d'une gravité soutenue; mais, d'autre part, on ne conteste pas qu'il y ait des termes nouveaux. Les entendait-il comme ses ennemis les ont interprétés ? On ne peut rien affirmer à cet égard; cepe dant on peut dire avec certitude qu'il n'aurait pas vu tant de gens contre lui conjurés à l'occasion de ses nouveautés en théologie, si ses leçons de philosophie avaient eu moins d'éclat. Il avait, d'ailleurs, trop joui de sa gloire et de la confusion de ses rivaux. On détestait généralement cet homme brillant et superbe.

Il fut donc accusé d'avoir discouru sur le mystère de la Trinité sans observer la discrétion expressément ordonnée. C'est, on le sait, un mystère inventé par les philosophes; mais, depuis que les théologiens l'ont pris à leur compte, ils n'ont plus permis aux philosophes de l'exposer, bien ou mal. « Considérez, dit Jean de Salisbury, dans « la divine substance la trinité des personnes, et vous

(1) *Sic et non;* à la fin du prologue.

« serez pris aux filets d'Arius, si la foi ne vous préserve « pas. Posez en principe la substance une, simple et indi- « viduelle de la divinité, et, sans la vertu de la foi, vous « n'échapperez pas aux mains de Sabellius (1). » En d'autres termes, croyez et ne raisonnez pas, ne pensez pas. Abélard avait assez raisonné sur le mystère pour offrir le prétexte d'une poursuite à ses trop nombreux ennemis. Le Flamand Guillaume, abbé de Saint-Thierry, au diocèse de Reims, fut un des premiers qui le dénoncèrent. Il écrivit à Bernard de Clairvaux, à Geoffroi de Chartres, à d'autres peut-être, une lettre circulaire, les suppliant de venir au secours de la foi menacée par l'indiscret philosophe : « Ses livres, leur disait-il, passent « les mers; ils vont au delà des Alpes; ils volent de pro- « vince en province, de royaume en royaume : partout « ils sont vantés avec enthousiasme, et l'on assure même « que la cour de Rome les honore de son estime (2). » Entouré de savants chanoines, qui parlaient librement, plus librement, sur d'autres mystères, Geoffroi de Chartres aurait voulu qu'on fît sans bruit avertir Abélard, et que, ses explications entendues, il fût justifié. L'abbé de Clairvaux refusa de se prêter à cet accommodement. Ignorant les sciences dites séculières et tirant vanité de cette ignorance, haïssant les philosophes autant qu'il aimait les rhéteurs, Bernard ne supportait pas que la philosophie eût la présomption de faire comprendre ce que la religion commande de croire. S'il était, au fond du cœur, exempt de fanatisme, ayant eu, comme on l'assure, une jeunesse très-frivole, sinon très-dissipée, l'exercice d'une autorité sans contrôle avait fait un vrai despote de

(1) *Polycraticus*, lib. II, cap. XXVI.
(2) *Hist. littér. de la France*, t. XII, p. 321.

cet homme naturellement impérieux, et quand il avait déclaré son sentiment sur quelque point du dogme ou de la discipline, il exigeait une soumission silencieuse. Qui, d'ailleurs, avait, dans toute l'Eglise, un crédit égal au sien? Dès qu'il eut résolu de perdre Abélard, personne ne pouvait le sauver. Traduit solennellement devant un concile, l'accusé devait être et fut condamné.

S'étant retiré du monde, Pierre Abélard alla finir ses jours à l'abbaye de Cluny. Il avait trop fait parler de lui; il avait eu trop de gloire : son dernier vœu devait être de mourir dans le silence et l'obscurité. Au début d'une pièce de vers qu'il a composée pour régler la vie de son fils Astrolabe, il lui dit, en des termes d'une tristesse touchante :

> Major dicendi tibi sit quam cura docendi ;

Mieux vaut s'instruire qu'instruire les autres. Les succès de l'enseignement public excitent trop l'orgueil du maître applaudi et trop l'envie de ses rivaux. O mon fils, garde-toi bien de provoquer l'envie; c'est l'implacable ennemi de notre repos, de notre bonheur.

L'abbaye de Cluny était alors gouvernée par un docte personnage, Pierre de Montboissier, que l'Eglise doit appeler un jour Pierre le Vénérable, et qui n'est plus connu sous un autre nom, son mérite l'ayant plus illustré que sa noblesse. Pierre le Vénérable était du parti des théologiens orthodoxes. Cependant il avait l'esprit trop cultivé pour s'en tenir toujours à la foi des simples, et telle était, d'ailleurs, la modération de son caractère, que, très-occupé de confondre toutes les hérésies, il n'avait jamais pris aucune part aux persécutions entreprises contre les hérétiques. Dans le temps où l'Eglise elle-même enivrait de ses hommages le brillant rival de Guillaume

de Champeaux, Pierre le Vénérable l'avait tendrement averti qu'il ne faut jamais céder aux séductions de la renommée. Il l'accueillit avec la même tendresse condamné par l'Eglise et venant chercher un dernier asile en quelque dépendance de l'abbaye de Cluny. Pierre Abélard mourut dans le prieuré de Saint-Marcel, aux portes de Châlons, le 21 avril 1142, âgé de soixante-trois ans.

Voici quelques fragments d'une lettre dans laquelle Pierre le Vénérable annonça la mort d'Abélard à cette femme héroïque qui avait été, devant Dieu, son épouse, et, devant les hommes, la complice d'une faute cruellement expiée : « Si je ne me trompe, dit l'abbé de Cluny, « je ne me rappelle pas d'avoir vu son pareil pour l'hu- « milité de la démarche et de l'habit. En vérité, Germain « ne fut pas plus modeste et Martin plus pauvre, et « tandis que, dans le grand troupeau de nos frères, je le « plaçais moi-même au premier rang, il paraissait le « dernier de tous par la simplicité de son extérieur. « Souvent je l'admirais, et lorsque, dans les processions, « je le voyais marcher devant moi, avec les autres reli- « gieux, suivant notre coutume, il me plongeait presque « dans l'étonnement. Certains hommes entrés en religion « désireraient plus de luxe à l'habit qu'ils portent ; pour « lui, content d'un vêtement simple, de quelque façon « qu'il fût, il ne s'inquiétait pas davantage de cela. Il « était le même et pour la nourriture et pour la boisson, « et pour tout ce qui regarde le corps. Sa conduite et sa « bouche condamnaient chez lui, chez les autres, non- « seulement ce qui était superflu, mais encore ce qui « n'était pas absolument nécessaire. Il lisait sans cesse, « priait souvent, parlait peu... Tel fut cet homme parmi « nous, simple et droit, craignant le Seigneur, fuyant le « mal ; tel il fut durant son court séjour sous notre toit,

« consacrant à Dieu la dernière heure de sa vie. Comme « on le raconte de saint Grégoire le Grand, il ne laissait « échapper aucun instant sans prier, lire, écrire ou dic- « ter. C'est dans cet exercice d'œuvres pieuses que vint « le surprendre le visiteur évangélique. » Ce portrait, nullement suspect de flatterie, puisqu'il a été tracé par la main pieuse de Pierre le Vénérable, nous semble faire bien connaître comment s'éteignit cet homme célèbre à tant de titres, qui avait rempli l'Europe chrétienne du bruit de sa gloire et de ses malheurs. Il mourait proscrit, mais non vaincu ; ayant dérobé sa tête à l'infamie, mais supérieur à sa disgrâce; résigné à subir la sentence rendue par l'erreur, mais ne doutant pas de la vérité.

CHAPITRE XVI.

Thierry et Bernard de Chartres.

Abélard avait eu de nombreux auditeurs. Peut-on supposer qu'il les avait séduits par l'éclat de son talent, mais sans les attacher à sa doctrine? Cette supposition ne serait pas vraisemblable. Cependant, après la disgrâce d'Abélard, on voit peu de ses disciples continuer ses leçons. S'ils persistent à croire qu'il pensait bien, ils le croient sans le dire. Vaincu dans le champ du tournoi scolastique, le réalisme a repris l'avantage dans les assemblées de l'Eglise et il en est sorti brandissant le glaive redoutable de l'excommunication. Au camp des logiciens règne la terreur.

Quelques-uns de ceux qui lisent encore l'*Organon* d'Aristote, le lisent avec l'intention d'y trouver ce qui n'y est pas. C'est ce dont nous informe très-naïvement un studieux théologien, Pothon de Prum : « Quand, dit-il, « les occupations de la vie temporelle nous laissent quel-« que relâche, nous avons alors un temps de loisir « durant lequel nous pouvons enfin nous consacrer à « l'étude de la sagesse. Le lieu où doivent être consignés « par écrit les préceptes de la sagesse est le sanctuaire « du repos intérieur. Là s'établit l'école du service divin, « où les lois de la grammaire, où les règles des arts nous « enseignent ce qu'on peut appeler les premiers éléments

« de cette sagesse, de telle sorte que nous puissions en-« suite nous élever par degrés, progressivement, des « choses sensibles aux intelligibles et des intelligibles « aux intellectuelles. En effet, le premier degré de la « connaissance a pour objet les choses sensibles, que « nous percevons de diverses manières par les cinq sens « du corps ; le second, l'image des choses corporelles « gravée dans l'esprit ; le troisième, la contemplation des « choses invisibles. Au premier degré est la connaissance « sensible des choses présentes ; au second, l'imagina-« tion intelligible des choses absentes ; au troisième, la « contemplation intellectuelle des choses invisibles... « Ainsi s'accomplissent les progrès de l'âme raison-« nable. Elle ne se fixe pas aux choses sensibles, vers « lesquelles elle s'est abaissée par les organes des sens, « dérogeant à la simplicité, à la pureté de sa nature, et, « si elle attire à soi quelques similitudes de ces choses, « c'est pour exercer sur elles sa puissance d'intellectua-« liser, c'est pour trouver en elles l'art de contempler « enfin du pur regard de l'esprit la substance invisible « de Dieu, qu'aucun des sens ne saurait atteindre, que « le plus grand effort de l'imagination ne saurait conce-« voir (1). » Ainsi, même dans l'école qui professe le

(1) « Quando ab actionibus vitæ temporalis requiescimus, tempus otii « habemus ut jam sapientiæ studere possimus. Locus vero ubi ipsa « sapientia scribi debeat intimæ quietis domus est. In hac domo « divini servitii schola constituitur, in qua nos quasi prima elementa « præcepta vocis et regulæ artium erudiunt, ut de sensibilibus ad intel-« ligibilia, ab intelligibilibus ad intellectibilia quibusdam profectuum « gradibus ascendamus. Primus quippe gradus est rerum visibilium « cognitio, quæ per quinque sensus corporis diverso modo sentitur. « Secundus gradus rerum corporearum menti inhærens imaginatio. « Tertius gradus est invisibilium contemplatio. Primo gradu sensibilis « est rerum præsentium cognitio. Secundo gradu intelligibilis est rerum « absentium imaginatio. Tertio gradu intellectibilis est invisibilium con-« templatio. In primo gradu sensibilis naturalem habet cognitionem

plus de respect pour le temoignage des sens, on considère la science de la nature comme une introduction à la science de Dieu ; ainsi du premier terme de la perception sensuelle on va de degrés en degrés jusqu'au dernier terme de la vision théologique ; ainsi, comme nous l'atteste le prêtre Pothon, on étudie Donat, Boëce, Aristote, pour apprendre à composer sur les choses de l'autre monde des romans pareils à ceux du faux Denys.

Mais le plus grand nombre des docteurs s'éloigne tout à fait d'Aristote, sachant les périls auxquels, en observant sa méthode, la raison expose la foi. Ils ne veulent plus lire, pour s'initier à la sagesse des philosophes, que le *Timée* commenté par Chalcidius ou les écrits attribués à Mercure Trismégiste. Parmi les chefs de cette réaction platonicienne nous avons à signaler d'abord deux frères, qui l'un et l'autre eurent un grand renom. Thierry et Bernard, bretons, nés à Moëlan près Quimperlé, qui furent l'un et l'autre chanoines, et successivement chanceliers de l'école épiscopale de Chartres (1).

On croit que Thierry professa dans l'école de Paris ; ce qui est certain, c'est qu'il occupa quelque temps une des chaires de l'école de Chartres. Jean de Salisbury dit

« rerum ; in secundo intelligibilis doctrinalem ; in tertio intellectibilis « divinalem sortitur intelligentiam. Sic ergo rationalis anima proficere « debet ut rebus sensibilibus, ad quas a sua simplici puritate degene- « rans per instrumenta sensuum descendit, non inhæreat, et ita earum « similitudinem per imaginationem ad se trahat ut intelligibilem vim « de rerum similitudinibus capiat, ac doctrinam in his inveniat ut tan- « dem invisibilia Dei, quæ supra omnem sensum sunt, quæ omnem « transcendunt imaginationem, purissimo mentis intuitu speculetur. » (Potho, *De statu Domus Dei*, lib. II.)

(1) Pour tout ce qui concerne la vie de Thierry de Chartres et de Bernard de Chartres, on peut consulter la notice que nous avons lue sur ces deux philosophes dans une des séances trimestrielles des cinq académies, notice qui a été publiée dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, année 1872.

l'avoir eu pour maître de rhétorique; ailleurs, il le vante comme ayant approfondi toute la matière des arts, *artium studiosissimus investigator*. Sa chaire était donc une chaire de *trivium*. Enseignait-il la philosophie selon la méthode d'Aristote? On en peut douter, quand on apprend de Jean de Salisbury qu'il traitait les *Topiques* avec un mépris affecté. On sait, du moins, que sa doctrine était celle des Platoniciens les plus téméraires. Il nous en a laissé la preuve dans un curieux écrit, intitulé *De sex dierum operibus*, que contient le n° 3584 des manuscrits latins, à la Bibliothèque nationale. Cet écrit, copié par un des élèves de Thierry, nous est parvenu mutilé. On ignore combien il avait de livres; il en reste deux et le second n'est pas complet (1). Nous pouvons toutefois tirer de ces deux livres, tels qu'ils sont, tout le système de Thierry sur la nature des choses. Ce système est l'identité quant à l'essence de l'un et du multiple, du créateur et de la créature; c'est, en un mot, le spinosisme développé.

Pour procéder avec méthode, faisons d'abord connaître l'opinion de Thierry sur la question des idées divines. Cette question, les nominalistes se sont donné le droit de l'écarter; mais les réalistes ont pris à charge de la résoudre. Les difficultés qu'elle présente sont le premier châtiment de leur présomptueux dogmatisme. De

(1) Dom Brial se trompe (*Hist. littér. de la France*, t. XIII, p. 380) lorsqu'il prétend que le second livre est l'ouvrage du copiste anonyme. Ce copiste avait joint, dit-il, un appendice au traité de Thierry; mais cet appendice manque dans notre manuscrit mutilé. Le traité de Thierry *De sex dierum operibus* se trouve encore, également imparfait, dans le n° 647, fol. 167, de l'ancien fonds latin et dans le n° 170 de la Sorbonne, à la Bibliothèque nationale. La copie inscrite dans le n° 647 étant anonyme, les auteurs du catalogue ont faussement attribué l'ouvrage à Raoul de Flaix. Cette erreur a été reproduite dans le tome XII de l'*Histoire littéraire*, p. 483.

plus, elle recèle des écueils où souvent ils sombrent. La solution de Thierry est l'unité d'existence, en un même sujet, le Dieu créateur, de toutes les formes des choses, ses créatures. Il ne s'agit ici que de l'universel *ante rem.* Mais puisque le monde réel est une image fidèle du monde idéal, nous pouvons déjà supposer que Thierry doit conclure, en des termes plus ou moins ambigus ou sincères, en faveur de l'unité de substance. Pourquoi non? Il n'y a pas un réaliste qu'on ne puisse conduire à cette conclusion par les simples procédés de l'argumentation logique. Faisons, d'ailleurs, remarquer que cette conclusion, aujourd'hui réprouvée, paraissant encore, au commencement du XIIe siècle, aussi peu dangereuse pour la foi que pour la raison, la plupart des réalistes y arrivaient d'eux-mêmes, sans aucune contrainte.

Dans son traité *De sex dierum operibus,* Thierry se propose, dit-il, de concilier les données de la science et les assertions de la *Genèse;* ce qui lui semble facile. Ainsi, pour entrer en propos, la science, représentée par Mercure Trismégiste, Platon et Virgile, place à l'origine la matière informe, que vient ensuite informer l'esprit divin. Le plus sage des philosophes, *prudentissimus philosophorum*, Moïse, a dit la même chose presque dans les mêmes termes. Les éléments de toute génération sont donc, sans aucune diversité de sentiment entre les théologiens, les philosophes et les poëtes, la matière et la forme, et le premier-né de ces éléments, ou, du moins, le premier que la pensée divine ait réalisé dans le temps hors d'elle-même, c'est la matière; les formes ont été jointes à la matière par un acte postérieur. Mais selon quel mode la génération des choses s'est-elle opérée? Les choses ont été, dès la création du monde sensible,

telles qu'elles apparaissent à nos sens ; mais avant le jour natal de la matière informée, avant ce monde, quelle était la manière d'être des choses générables dans le domaine du principe générateur ? Voilà le mystère ; voilà la question à laquelle doivent aisément répondre, dans le traité *Des six jours*, la science et la religion conciliées.

Qu'on en soit averti, les mots dont on fait un usage ordinaire pour désigner les choses réelles, les choses qui sont, vont être nécessairement employés par notre docteur pour désigner des choses qui ne sont pas. Nous sommes, il est vrai, dans le pays des chimères ; mais il faut bien distinguer ces chimères les unes des autres par des signes intelligibles, et les théologiens même les mieux informés ne sauraient converser entre eux sur ces chimères sans leur imposer des noms qui, dans le langage commun, signifient des réalités.

Ainsi les idées des choses qui doivent naître sont appelées par Thierry les natures des choses, et, ce qui est le fondement de tout son système, il énonce d'abord cet axiome, que le propre de toute nature est l'unité. Sur ce point il ne peut être contredit. Comme, en ce monde réel, toutes les substances sont, d'après Aristote, individuellement déterminées, de même, on l'accorde, dans le monde des idées, les natures sont des unités. Toute nature est une ; et deux, trois natures sont deux, trois unités. Mais, ainsi distinctes les unes des autres, n'ont-elles rien de commun ? Elles ont de commun leur « égalité d'unité. » Toutes ces unités, ajoute notre docteur, émanent de l'unité première et proprement dite, dont elles ne diffèrent pas en ce qui regarde l'essence. Il y a plus : entre le principe d'égalité qui les fait égales et l'éternelle unité dont elles participent, on ne reconnaît pas de distinction substantielle. Comprend-on ce langage ? Assu-

rément de plus amples explications sont ici nécessaires. Nous venons de résumer en quelques mots toute la doctrine de Thierry sur l'universel *ante rem;* nous venons de dire que la pensée divine est, à son avis, le lieu des natures, des formes, et que, selon la religion, selon la science, il n'y a pas d'autre monde archétype que la pensée de Dieu. Mais Thierry ne se contente pas de jeter au vent de vagues formules; c'est un logicien délié, qui se plaît à discourir, et ses discours sont intéressants. Il faut donc l'entendre compléter l'exposition de son système.

L'unité première et proprement dite, c'est Dieu, le Dieu créateur. Les unités dont se composent les nombres, et qui subsistent en participation d'essence avec l'unité première, ne sont pas simplement, comme on dit, les formes des choses; elles en sont les existences mêmes, *creaturarum existentiæ sunt.* Observons, en effet, les choses créées. Quand l'unité qui les constitue privément les abandonne, elles se dissolvent et meurent. Dieu, l'unité vraie, crée la pluralité; mais, de même qu'il n'y a pas en Dieu de pluralité, il n'y a pas de nombre. Or tout ce qui n'est pas Dieu peut être nombré, mesuré ; ainsi l'unité première domine tout par l'éminence de sa nature (1).

(1) N° 3584, fol. 8 : « Non est nisi una substantia unitatis et unica « essentia, quæ est ipsa divinitas et summa bonitas. Unitas vero quæ « multiplicata componit numeros, vel unitates ex quibus numeri cons- « tant nihil aliud sunt quam veræ unitatis participationes, quæ creatu- « rarum existentiæ sunt. Quandiu enim res unitate participat ipsa « permanet ; quam cito vero dividitur eadem interitum incurrit. Unitas « enim essendi conservatio et forma est, divisio vero causa interitus. At « ex vera unitate quæ Deus est omnis pluralitas creatur : nulla igitur « in deitate pluralitas, quare nec numerus. Cum autem ex numero « sint et pondus et mensura et locus et figura et tempus et motus, et « cetera omnia quæcumque secundum quantitatem, vel qualitatem, vel ad « aliquid, vel aliquod aliorum habent existere, cum ex numero, inquam, « omnia prædicta consistant, necesse est ipsam unitatem, quæ est ipsa

Déjà l'on voit en quoi consiste cette égalité d'unité que possède chacune des idées ou natures, et que chacune d'elles transfère aux choses nées ou créées ; il reste maintenant à montrer comment l'unité première engendre l'égalité, sans rien engendrer qui diffère d'elle-même.

Les nombres multipliés par eux-mêmes produisent l'inégalité ; mais l'égalité, tirée de la substance même de l'unité, lui est substantiellement identique. Ainsi, ne différant pas substantiellement de l'unité, l'égalité précède le nombre, et, comme précédant le nombre, elle précède le temps ; donc elle est éternelle. Mais deux substances éternelles ne peuvent être ensemble ; donc l'unité et l'égalité sont un même tout, diversement défini selon ses propriétés diverses. Ces propriétés du même tout, au nombre deux, comme il est dit, sont deux hypostases, ou, pour employer le langage des Latins, deux personnes en une seule substance, qui est l'éternelle déité : ainsi l'unité première est dite la personne du générateur et l'égalité la personne de l'engendré. Encore une fois, qu'on l'entende bien, deux personnes, non deux sujets ; il n'y a qu'un principe d'être. « Or, ajoute Thierry, comme l'unité est « l'être premier, l'être unique de toutes les choses, et « comme l'égalité d'être est l'égalité d'unité, cette égalité « d'unité est donc l'égalité d'existence des choses, c'est-à-« dire le mode, la définition, la détermination éternelle « de toutes les choses, en deçà de laquelle, au delà de « laquelle rien ne peut exister (1). » Pour conclure, dans

« summa divinitas, omnia prædicta eminentia suæ naturæ transgredi... » Pour tous nos extraits du commentaire de Thierry sur l'*Ouvrage des six jours*, nous renvoyons au nº 3584 ; mais nous corrigeons fréquemment le texte de ce manuscrit en reproduisant les leçons du nº 647.

(1) Fol. 8, verso : « Nunc quomodo æqualitas generetur ab unitate « dicendum. Generatio igitur numerorum ab aliis numeris secundum « arithmeticam multiplex et varia est..... Prior generatio rerum est

un langage moins mathématique et plus clair, la pensée divine, où résident les idées, raisons et causes déterminantes des choses, est la pensée divine de toute éternité ; il n'y a pas, entre le ciel et la terre, un troisième monde peuplé d'idées et créé dans le temps.

« ejusdem naturæ, posterior vero diversæ naturæ esse perhibetur.....
« Hæc igitur duplex generatio circa unitatem potest reperiri, et hæc
« quidem per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex
« se autem et ex sua substantia nihil aliud generare potest nisi æquali-
« tatem, cum alii numeri ex se multiplicati inæqualitates producant.
« Unitas enim semel nihil aliud est quam unitas. Est igitur gignentis et
« geniti una et eadem substantia, quum utraque vera unitas. Unitas enim
« per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis æqualitatem.
« Nam cum æqualitas inæqualitatem præcedat, necesse est genera-
« tionem æqualitatis præcedere. Cum igitur unitas gignat utramque, et
« per quemlibet numerum multiplicata non possit gignere nisi inæqua-
« litatem, necesse est ut gignat æqualitatem per illud quod naturaliter
« omnes numeros præcedit. At illud est unitas; unitas igitur ex se et
« ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis
« æqualitatem. Manifestum est ergo ex his quæ prædicta sunt quod
« omnem numerum naturaliter præcedit æqualitas, quam unitas ex se
« et ex sua substantia generat ; nam cum generatio hujus æqualitatis
« unitati sit substantialis, unitas autem omnem numerum præcedat,
« generationem quoque unitatis omnem numerum præcedere necesse
« est. Æqualitas igitur et ejus generatio omnem numerum naturaliter
« præcedunt. At id quod præcedit omnem numerum, ut supra diximus,
« æternum est : æqualitas igitur unitatis et ejus ab unitate generatio
« æterna est. At duo æterna vel plura esse non possunt ; unitas igitur
« et æqualitas unitatis unum sunt. Quamvis autem unitas et ejus
« æqualitas sint una penitus substantia, tamen quum nihil seipsum
« gignere potest, et alia proprietas est genitorem esse quam proprietas
« est unitatis, alia vero proprietas est genitum esse quam est proprietas
« æqualitatis, idcirco ad designandum has proprietates, quæ sunt
« unitatis et æqualitatis, æterna in deitate divini philosophi vocabulum
« personæ apposuerunt, ita ut ipsa substantia æterna dicatur persona
« genitoris secundum hoc quod ipsa est unitas, persona vero geniti
« secundum hoc quod ipsa æqualitas est. Cum autem unitas omnium
« rerum primum et unicum esse sit, hæc autem æqualitas unitatis
« æqualitas existat, necesse est hanc æqualitatem existentiæ rerum
« esse æqualitatem, id est modum quemdam, sive diffinitionem, sive
« determinationem æternam rerum omnium, citra quam, vel ultra quam
« nihil esse possibile est. Est igitur ipsa unitatis æqualitas ejusdem
« unitatis quasi quædam figura et splendor : figura quidem, quia est
« unitatis tetragonus, vel modus secundum quem ipsa unitas operatur

Les anciens philosophes ont appelé cet unique sujet la suprême sagesse, la divine Providence. Ces noms divers conviennent également ; en effet, l'unité n'est pas autre chose que la divinité, et l'on dit à bon droit que de la sagesse divine procèdent les formes, les mesures des choses, ou que les notions des choses sont contenues dans la sagesse divine. Ainsi la religion et la philosophie s'accordent à reconnaître que la raison de l'existence des choses est leur présence, au titre d'unités entre elles distinctes, au sein de l'unité première, autrement appelée l'égalité d'unité, la providence, la suprême sagesse, ou, plus simplement encore, Dieu. Tel nom qu'on lui donne, cet unique sujet contient les idées de toutes les choses. Ces idées sont par lui, elles sont en lui, nées de lui, de lui toujours inséparables, et toute la part d'existence qui, dans notre bas monde, appartient aux substances individuellement déterminées est la part même qu'elles ont reçue de leurs formes éternelles (1).

« in rebus ; splendor vero, quia est id per quod omnia a se invicem « discernuntur. Fine enim modoque proprio cuncta a se invicem discreta « sunt. »

(1) Fol. 9 : « Istum autem modum, sive unitatis æqualitatem, antiqui « philosophi tum mentem divinitatis, tum providentiam, tum creatoris « sapientiam appellaverunt : præclare ; nam cum ipsa divinitas sit ipsa « unitas, ipsa igitur unitas omnium rerum unicum esse est. Quare « unitatis æqualitas modus quidam est ultra quem citrave nequit « aliquid consistere. At iste modus nihil aliud esse potest nisi prima et « æterna sapientia. Illa enim sola est secundum quam esse uniuscujus« que rei determinatum est et ultra quam citrave nequit consistere rec« tum. Inde formæ omnium rerum et mensuræ habent existere ; ibi « rerum notiones continentur ; semper enim rei notitia in ipsius æqua« litate continetur. Si autem excesserit, vel infra substiterit, non est « notitia, sed falsa imaginatio est dicenda ; ut enim dictum est æqua« litatem unitatis æqualitatem existentiæ rerum necesse est esse : « omnem igitur notionem rerum in ipsa æqualitate contineri verum est. « Si autem in ipsa æqualitate contineatur, hujus rei notio dicenda est ; « inde enim notio alicujus dicitur rei eo quod sit ipsius rei propria des« criptio, quæ a ceteris rebus discernitur ut nec intra permaneat nec

De cette idéologie absolument chimérique au panthéisme avoué de Spinosa l'intervalle est bien peu considérable. Thierry va le franchir. Traitant de l'universel au sein des choses, il reproduit, il est vrai, simplement l'une des thèses de Guillaume de Champeaux, sans y rien ajouter : « L'espèce est, dit-il, tout l'être substantiel de ses « individus (1). » Mais on ne saurait lui permettre d'en demeurer là ; il doit, en effet, satisfaire aux justes exigences de la logique. Or, si l'espèce est tout l'être substantiel de ses individus, le genre est tout l'être substantiel de ses espèces, et le genre le plus général est tout l'être substantiel de ses genres subalternes. Cela va de soi. D'ailleurs, quelle est, suivant Thierry, l'exacte définition de l'être substantiel? « L'unité, nous a-t-il dit, est « l'être premier, l'être unique de toutes les choses ; » *Unitas omnium rerum primum et unicum esse est.* Et

« ultra evagetur. Sicut autem unaquæque res ab unitate habet exis- « tere, ita ab ejus unitatis æqualitate forma, modus, mensura unius- « cujusque rei procedit ; homo enim, vel aliud tale, ideo est quod unum « est : si autem dividatur interitum incurrit. Similiter ab ejusdem uni- « tatis qua homo subsistit æqualitate forma hominis procedit. Si autem « ipsi unitati qua homo subsistit aliquid apponatur, vel inde diminua- « tur, non est humanitas dicenda. Nisi enim æqualitas existentiæ homi- « nis, vel lapidis, vel alicujus alterius creaturæ, in aliqua materia exis- « tat, ipsa res nullo modo potest existere. Sicut igitur ipsa æqualitas « unitatis rerum notiones et intra se continet et ex se generat, ita etiam « illa eadem formas vel naturas omnium rerum et intra se continet et « ex se producit ; et sicut ipsa unitas ex se omnes numeros procreat, « ita ipsa unitatis æqualitas omnes proportiones et inæqualitates om- « nium rerum ex se producit, et in ipsam eadem omnia resolvuntur. »

(1) Fol. 12, verso : « Hodie quidam imperiti dicunt Christum indivi- « duum hominis, hujus videlicet speciei, esse ; quod quidem falsum « est. Cum enim omnis species specialissima sit totum esse substan- « tiale suorum individuorum, si Christus esset illius speciei individuum « totam Christi substantiam species illa compleret ; nihil igitur haberet « a divinitate. Quamvis enim Christus aliquis homo sit, tamen hæc « species homo non prædicatur ad quid sed ad quale de Christo. Hæc « enim natura homo de nullo prædicatur ad quid quod non sit indi- « viduum hominis ; ad quale vero prædicatur hæc species de Christo. »

quelle est l'exacte définition de l'unité ? C'est Dieu même. Ainsi le réalisme ne peut s'en défendre : l'unité de substance est bien son dernier mot.

Il paraît que Thierry n'avait pas osé d'abord en faire l'aveu. Nous avons sur ce point un témoignage très-précieux. Au temps où il professait, son langage ne sembla pas suffisamment panthéiste à quelques-uns de ses auditeurs, et ils s'en plaignirent. Sur leur plainte, un autre docteur de la même secte, un évêque, Gauthier de Mortagne, évêque de Laon, fit parvenir à Thierry la plus étrange remontrance. En voici les premiers mots : « Selon ce que l'on m'a rapporté, vous avez coutume de « dire que l'essence de Dieu n'est pas partout pré- « sente ; ce que je n'ai pu croire de vous (1). » En effet, Thierry ne pouvait nier l'ubiquité de l'essence divine sans désavouer la plus grave sans doute, mais la plus nécessaire conclusion de son système. Sur la remontrance de Gauthier de Mortagne il s'amenda, et nous allons reproduire un passage du traité *De sex dierum operibus* où cette ubiquité de la divine essence est affirmée par Thierry sans aucune équivoque. Qu'on le remarque, les termes dont il va faire usage sont expressément ceux que lui a dictés la lettre de Gauthier. « L'unité, dit-il, est la divinité elle-même : or la divinité « est la forme essentielle de toutes les choses ; car, de « même qu'une chose est lumineuse par ce qu'elle reçoit « de lumière, chaude par ce qu'elle reçoit de chaleur, « ainsi toutes les choses tirent chacune leur être de la « divinité. C'est pourquoi l'on dit bien que Dieu tout « entier est partout essentiellement ; *unde Deus totus et « essentialiter ubique esse vere perhibetur*. L'unité est donc « la forme essentielle de toutes les choses. Aussi dit-on

(1) D'Achery, *Spicilegium*, t. II de l'édit. in-4°, p. 467.

« selon la vérité que la raison d'être pour tout ce qui est,
« est d'être un. Mais quand nous disons que la divinité
« est la forme essentielle de toutes les choses, nous ne
« disons pas que la divinité est quelque forme subsis-
« tante en quelque matière, comme un triangle, un carré,
« ou quelque autre chose semblable; nous disons que
« l'être tout entier, l'être unique de chacune des créatu-
« res est la divinité présente en chacune d'elles, et que
« la matière elle-même existe par la seule présence de la
« divinité, sans prétendre toutefois que la divinité tienne
« son essence de la matière ou subsiste en elle. Quand
« donc nous disons que l'unité est la forme essentielle
« de toutes les choses, cela doit s'entendre de la même
« manière. Pareillement quand nous disons Dieu sim-
« plement, sans aucune détermination, ce terme se rap-
« porte à la divinité elle-même; mais si nous ajoutons la
« détermination, ou si nous employons le mot Dieu au
« pluriel, pour signifier quelque Dieu, ou quelques Dieux,
« alors ce terme Dieu se rapporte à tous ceux qui par-
« ticipent de la divinité (1). » On le voit, rien ne manque

(1) Fol. 7, verso : « Unitas ipsa divinitas est. At divinitas singulis
« rebus forma essendi est, nam sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex
« calore calidum, ita singulæ res ex divinitate esse suum sortiuntur.
« Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unitas
« igitur singulis rebus forma essendi est; unde vere dicitur : omne
« quod est ideo est quia unum est. Sed cum dicimus singulis rebus
« divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit
« aliqua forma quæ in materia habeat consistere, cujus modi est
« triangulatio, vel quadrangulatio, vel aliquid consimile; sed hoc idcirco
« dicimus quum præsentia divinitatis singulis creaturis totum et uni-
« cum esse existit, ut etiam ipsa materia ex præsentia divinitatis existere
« habeat, non ipsa divinitas aut ex ipsa, aut in ipsa. Similiter igitur
« cum dicimus unitatem singulis rebus formam esse, eodem modo
« intelligendum est. Item cum dicitur Deus simpliciter et sine ulla
« determinatione, ad ipsam divinitatem tunc vocabulum refertur; cum
« autem addita determinatione, vel secundum pluralem numerum dicitur
« Deus, ut aliquis Deus, vel aliqui Dei, tunc ad eos qui participant
« divinitate ipsum vocabulum divinitatis refertur. »

à la déclaration de maître Thierry ; elle est à la fois précise et complète. Son système est un panthéisme avoué.

C'est aussi le système de son frère Bernard, qui fut, dit-on, « le plus accompli, *perfectissimus*, des platoni- « ciens » du XII[e] siècle (1). Jean de Salisbury nous a laissé de précieuses informations sur l'enseignement de ce docteur. Il enseignait la grammaire, sans doute d'après Donat ; mais il ajoutait à ses définitions grammaticales de tels développements, tirés des autres sciences, que ses leçons, particulièrement celles du soir, pouvaient être appelées, selon Jean de Salisbury, des « collations « philosophiques (2). » Le même écrivain nous expose, en

(1) Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. IV, cap. XXXV.

(2) On lit dans le *Metalogicus*, I, cap. XXIV : « Bernardus Carnotensis, « exundantissimus modernis temporibus fons litterarum in Gallia, in « auctorum lectione quid simplex esset et ad imaginem regulæ positum « ostendebat : figuras grammaticæ, colores rhetoricos, cavillationes so- « phismatum, et qua parte sui propositæ lectionis articulus respiciebat, « alias disciplinas, proponebat in medio ; ita tamen ut non in singulis « universa doceret, sed pro capacitate audientium dispensaret eis in « tempore doctrinæ mensuram. Et quia splendor orationis aut a pro- « prietate est, id est quum adjectivum aut verbum substantivo eleganter « adjungitur, aut a translatione, id est ubi sermo ex causa probabili ad « alienam traducitur significationem, hæc, sumpta occasione, inculcabat « mentibus auditorum. Et quoniam memoria exercitio firmatur, inge- « niumque acuitur ad imitandum ea quæ audiebant, alios admonitio- « nibus, alios flagellis et pœnis urgebat. Cogebantur exsolvere singuli « die sequenti aliquid eorum quæ præcedenti audierant ; alii plus, alii « minus : erat enim apud eos præcedentis discipulus sequens dies. « Vespertinum exercitium, quod declinatio dicebatur, tanta copiositate « grammaticæ refertum erat, ut, si quis in eo per annum integrum ver- « saretur, rationem loquendi et scribendi, si non hebetior, haberet ad « manum, et significationem sermonum qui in communi usu versantur « ignorare non posset. Sed quia nec scholam nec diem aliquem decet « esse religionis expertem, ea proponebatur materia quæ fidem ædifica- « ret et mores, ut unde qui convenerant, quasi collatione quadam, « animarentur ad bonum. Novissimus autem hujus declinationis, imo « philosophicæ collationis articulus pietatis vestigia præferebat, et ani- « mas defunctorum commendabat, devota oblatione Psalmi qui in Pœni- « tentialibus sextus est, et in Oratione dominica Redemptori suo. Qui- « bus autem indicebantur præexercitamenta puerorum in prosis aut

outre, sa philosophie dans plusieurs passages du *Metalogicus* dont on remarquera facilement la conformité. Voici, par exemple, comment il s'exprimait, en grammairien philosophe, sur la valeur relative des dénominatifs. Le substantif « blancheur » signifie, disait-il, la vierge intacte; le verbe « blanchit, » la même vierge conduite au lit de l'époux; et l'adjectif « blanc, » la même vierge souillée (1). Ainsi plaçait-il la qualité proprement dite au premier degré de l'être; au second, la qualité qui va s'unir à quelque sujet; au troisième, la qualité dégradée, corrompue, par son alliance avec le sujet qu'elle qualifie. L'humanité humanise l'homme: voilà les trois degrés; et au dernier c'est l'homme; cet homme, Socrate. L'espèce a pris le rang de substance première. Nous avons à citer encore un autre passage du *Metalogicus*, ainsi traduit par M. de Rémusat : « Celui-là « soutient les idées. Rival de Platon, imitateur de Ber- « nard de Chartres, il dit que, hors d'elles, rien n'est « espèce ou genre. Or, l'idée est, suivant la définition de

« poematibus imitandis poetas aut oratores proponebat, et eorum jube- « bat vestigia imitari, ostendens juncturas et elegantes sermonum clau- « sulas. Si quis autem ad splendorem sui operis alienum pannum assue- « rat, deprehensum redarguebat furtum, sed pœnam sæpissime non « infligebat... Et quia in toto præexercitamine eruditorum nihil uti- « lius est quam ei quod fieri ex arte oportet assuescere, prosas et poe- « mata quotidie scriptitabant et se mutuis exercebant collationibus... »

(1) « Ex opinione plurium idem principaliter significant denominativa « et ea a quibus denominantur; sed consignificatione diversa, aiebat « Bernardus Carnotensis, quia *albedo* significat virginem incorruptam, « *albet* eamdem introductam thalamum aut cubantem in thoro, *album* « vero eamdem, sed corruptam. Hoc quidem quoniam *albedo*, ex asser- « tione ejus, simpliciter et sine omni participatione subjecti ipsam signi- « ficat qualitatem, videlicet coloris speciem disgregativam visus; *albet* « autem eamdem principaliter, etsi participationem personæ admittat...; « *album* vero eamdem significat qualitatem, sed infusam commixtam- « que substantiæ et jam quodam modo magis corruptam. » (*Metalog.*, lib. III, cap. II.)

« Sénèque, l'exemplaire éternel des choses de la nature ; « et comme ces exemplaires ne sont ni sujets à la cor- « ruption, ni altérés par les mouvements qui meuvent « les individus, et qui, se succédant presque à chaque « moment, les font écouler sans cesse différents d'eux- « mêmes, ils doivent être proprement et véritablement « appelés les universaux. En effet, les choses individuel- « les sont jugées indignes de l'attribution d'un nom « substantif : jamais stables, toujours fugaces, elles « n'attendent pas même l'appellation, car elles changent « tellement de qualités, de temps, de lieux et de pro- « priétés de mille sortes, que toute leur existence paraît, « non un état durable, mais une transition mobile. « Nous appelons être, dit Boëce, ce qui n'augmente ni « par la tension, ni ne diminue par la rétraction, mais « se conserve toujours, soutenu par l'appui de sa pro- « pre nature : ce sont les quantités, les qualités, les « relations, les lieux, les temps, les habitudes, et tout « ce qui se trouve, en quelque sorte, faire un avec les « corps. Les choses jointes au corps paraissent changer, « mais demeurent immutables dans leur nature : ainsi, « les espèces des choses demeurent les mêmes dans les « individus passagers, comme, dans les eaux qui coulent, « le courant en mouvement demeure un fleuve ; car on « dit que c'est le même fleuve : d'où ce mot de Sénèque, « étranger pourtant à ce sujet : « Nous descendons et « ne descendons pas deux fois dans le même fleuve. » « Or, ces idées, c'est-à-dire les formes exemplaires, sont « les raisons (définitions) primitives des choses, et elles « ne reçoivent ni accroissement, ni diminution : stables « et perpétuelles, tout le monde actuel périrait qu'elles « ne pourraient mourir. Le nombre entier des choses « corporelles subsiste dans ces idées, et, ainsi que sem-

« ble l'établir Augustin dans son livre sur le *Libre arbi-*
« *tre*, comme elles sont toujours, il a beau arriver que
« les choses corporelles périssent, le nombre des choses
« n'en augmente ni ne diminue. Ce que ces docteurs
« promettent est grand, sans doute, et connu des phi-
« losophes amis des hautes contemplations ; mais,
« comme Boëce et beaucoup d'autres auteurs l'attestent,
« rien n'est plus éloigné du sentiment d'Aristote, car
« lui-même, on le voit clairement par ses livres, est très-
« souvent contraire à ce système. Bernard de Chartres
« et ses sectateurs ont pris beaucoup de peine pour met-
« tre l'accord entre Aristote et Platon ; mais je pense
« qu'ils sont venus trop tard et qu'ils ont travaillé vaine-
« ment pour réconcilier des morts qui, toute leur vie, se
« sont contredits (1). »

Ce passage du *Metalogicus* est intéressant, mais il n'est pas d'une clarté parfaite. Les purs universaux y sont d'abord pris pour des idées, des idées qui résident hors de la nature ; puis ce sont des choses, les seules choses au sein de la nature qui ne subissent pas la loi du changement, et l'auteur les compare au fleuve, qui est toujours le même, bien qu'incessamment il transporte aux mers lointaines des ondes toujours diverses ; plus loin encore les universaux redeviennent des idées isolées du monde ; enfin, l'idée est de nouveau définie l'un suppôt du multiple, l'être qui ne périt pas, servant d'hypostase aux êtres périssables. Cependant il ne faut pas accuser Jean de Salisbury, l'écrivain le plus ingénieux de son siècle, d'avoir mal compris ou d'avoir mal exposé le système de Bernard. Son analyse est obscure, mais exacte. Les réalistes ne fuient pas l'obscurité du langage ; ils la re-

(1) *Metalogicus*, lib. II, cap. XVII.

cherchent. Ils la recherchent d'abord parce qu'ils ont naturellement le goût du mystère ; ils la recherchent ensuite parce qu'elle leur sert, comme artifice, à dissimuler des conclusions qui les choquent eux-mêmes. Chalcidius n'a pu clairement commenter le *Timée*, et, sans être plus obscur que Thierry, son frère et son maître, Bernard ne l'est pas moins.

Bernard nous a laissé, dit-on, des livres assez nombreux, entre autres un commentaire sur l'*Enéide*. Il avait une instruction très-variée, mais peu profonde, l'instruction des poëtes, son penchant le plus vif ayant toujours été pour la poésie. Peut-être n'aurait-il pas écrit sur les questions réservées aux philosophes s'il n'avait pas trouvé la matière d'une paraphrase poétique dans l'écrit cité de Thierry. Cette paraphrase, mêlée de prose et de vers, qu'il soumet au jugement de Thierry dans une préface très-respectueuse, se divise en deux parties, le *Mégacosme* et le *Microcosme* (1). Voici comment M. Cousin analyse à son tour la doctrine de ce livre bizarre. « Selon « Bernard de Chartres, dit M. Cousin, les deux éléments « primitifs et éternels sont la matière et l'idée. La Pro- « vidence applique l'idée à la matière et la matière s'a- « nime et prend une forme. Dans l'intelligence divine « étaient d'avance les exemplaires de la vie, les notions « éternelles, le monde intelligible et la présence des « choses qui doivent arriver un jour. Or ce qui est dans « l'intelligence divine lui est conforme, et l'idée est divine « de sa nature. Dans la formation des choses, la Provi- « dence a été des genres aux espèces, des espèces aux « individus, et des individus elle revient à leurs prin-

(1) Cet ouvrage est inédit, mais on en possède de nombreux manuscrits. Il y en a sept à la Bibliothèque nationale, sous les nos 3245, 6415, 6752 A, 7994, 8320, 8751 C, 8808 A.

« cipes, dans un cercle perpétuel. Le monde est éternel, « et il ne connaît ni vieillesse, ni décrépitude. Du monde « intelligible est sorti le monde sensible, production par- « faite d'un principe parfait. Celui qui a produit était « plein, et sa plénitude devait produire la plénitude. Le « monde est complet, parce que Dieu l'est ; il est beau, « parce que Dieu est beau ; il est éternel dans son exem- « plaire éternel. Le temps a sa racine dans l'éternité et « il retourne dans le sein de l'éternité. C'est le temps qui « de l'unité tire le nombre, et de la stabilité le mouve- « ment. Le temps est le mouvement même de l'éternité. « Le monde est gouverné par le temps, mais le temps est « gouverné par l'ordre. Tout ce qui paraît est l'enfante- « ment de la volonté divine et des exemplaires éternels « qu'elle porte dans son sein (1). » M. Cousin ne connaissait pas Thierry. S'il l'avait connu, certainement il n'aurait pas comparé Bernard de Chartres à Jordano Bruno. Nous avons, en effet, exposé, d'après le traité *De sex dierum operibus,* toute la doctrine que M. Cousin a tirée du *Mégacosme* et du *Microcosme*. Mais ce qu'il y a de vraiment original dans les deux livres de Bernard, c'est la fable même de ce poétique roman de la Genèse.

La scène s'ouvre par un dialogue entre l'Intelligence, *Noys,* et la Nature. La Nature engage l'Intelligence à tirer le monde du chaos :

Vitæ viventis imago
Prima, Noys, Deus orta Deo, substantia veri,
Consilii tenor æterni, mihi vera Minerva,
Si sensu fortasse meo majora capesco,
Mollius excudi silvam positoque veterno
Posse superduci melioris imagine formæ,
Huic operi nisi consentis, concepta relinquo...

L'Intelligence condescend au vœu de la Nature, et,

(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.,* p. 127.

s'aidant l'une l'autre, elles vont en commun fabriquer le monde. Le sujet de toute génération, *generationis uterus indefessus*, existe déjà; c'est la matière première. Bernard en fait d'abord la description. De cette matière inerte les déesses tirent le feu, puis la terre, l'eau et l'air : ensuite elles s'emploient à créer l'entéléchie particulière de ce grand animal qui doit être appelé le monde. C'est ici que l'auteur place un curieux portrait de l'Intelligence : « La Noys est l'intellect du « Dieu suprême, qui surpasse tout; c'est une nature née « de sa divinité, en laquelle sont les types de la vie « vivante, les notions éternelles, le monde intelligible, « la connaissance prédéterminée des choses. Là, comme « dans le plus pur miroir, apparaît tout ce que Dieu, « dans le plus intime secret de son amour, s'est réservé « d'engendrer, de mettre en œuvre; là sont représentées « en genre, en espèce, et sous la forme de la plus par« ticulière individualité, toutes les choses que doivent « enfanter la matière, le monde, les éléments; là, le « doigt de l'ordonnateur suprême a tracé la série des « temps, l'ordre et l'enchaînement fatal des siècles ; là « sont les larmes des pauvres, et les prospérités des « rois, et la puissance acquise par les armes, et la vie « réglée, plus heureuse, des philosophes : tout ce que « comprennent l'ange et l'humaine raison, et tout ce « que le ciel embrasse sous sa coupole immense (1). »

(1) Bibliothèque nationale, fonds lat., nº 8751 C, fol. 3 : « Ea igitur « Noys summi et exsuperatissimi Dei est intellectus, et ex ejus divinitate « nata natura, in qua vitæ viventis imagines, notiones æternæ, mun« dus intelligibilis, rerum cognitio præfinita. Erat igitur videre velut in « speculo tersiore quidquid generationi, quidquid operi Dei secretior « destinaret affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate « conscripta quidquid Yle, quidquid mundus, quidquid parturiunt « elementa. Illic exarata supremi digito dispositoris textus temporis, « fatalis series, dispositio sæculorum. Illic lacrymæ pauperum fortunæ-

Créée par l'Intelligence et la Nature, l'entéléchie est unie par elles à la matière, et le monde naît ensuite de cette union.

Vient enfin la description du monde. C'est un composé, dont les deux parties, étroitement associées par le lien de l'amour et de la confiance, font ensemble un assez bon ménage. Cette association ne peut être rompue, les deux conjoints, la matière et la forme, existant l'un et l'autre avant le temps. Ainsi le monde est éternel. Il l'est comme Dieu, dont l'essence est la sienne; car il n'y a qu'une essence. Sans doute certaines choses naissent pour mourir; mais ce sont des accidents qui se produisent à la surface d'un fonds inaltérable (1). Ici finit le *Mégacosme*.

« que regum; illic potentia militaris; illic philosophorum felicior disci-« plina; illic quidquid angelus, quidquid ratio comprehendit humana; « illic quidquid cœlum sua complectitur curvatura. » M. Cousin a déjà publié ce fragment, mais avec quelques fautes, qui sont ici corrigées d'après un autre manuscrit que celui dont s'est servi M. Cousin.

(1) Fol. 9, verso: « Illam igitur generatorum sobolem multiformem « cum ignita cœli substantia levitate qua trahitur circuiret in girum, « secutum est ut elementorum partes mundi primarias partesque par-« tium porrectiore continerет cingulo circumferentia firmamenti. Quid-« quid enim ad essentiam sui generis promotione succedit ex cœlo, tan-« quam ex Deo vitæ, subsistentiæ suæ causas suscipit et naturam... Sic « igitur providentia de generibus ad species, de speciebus ad individua, « de individuis ad sua rursus principia repetitis anfractibus rerum ori-« ginem retorquebat. Ex eo incipientis vitæ primordio, cum volvente « cœlo de motu quoque siderum substantia temporis nasceretur, quæ « successerunt sæcula simplici æternitatis initiata principio cum sua « numerus varietate suscepit. Rerum porro universitas mundus, nec « invalida senectute decrepitus, nec supremo est obitu dissolvendus, « cum de opifice causaque operis, utrisque sempiternis, de materia « formaque materiæ, utrisque perpetuis, ratio cesserit permanendi. « Usia namque primaria æviterna, et perseveratio fecunda pluralitatis « simplicitas. Una est, sola est, ex se vel in se tota natura Dei, cujus « quidquid loci inest nec essentiæ nec majestatis infinibile circumscri-« bit. Hujusmodi si virtutem, si salutem, si vitam diffiniendo dixeris, « non errabis. Ex ea igitur luce inaccessibili splendor radiatus emi-« cuit imago; nescio dicam an vultus patris imagine consignatus. Hæc

Le *Microcosme* commence par d'autres descriptions du monde, en prose et en vers. Ayant quelque temps admiré leur ouvrage, l'Intelligence et la Nature se proposent de créer l'homme; mais, ne s'attribuant pas, il paraît, tout le talent qu'exige l'entreprise, elles se

« est Dei sapientia, vivis æternitatis fomitibus vel nutrita vel genita : « de sapientia consilium, de consilio voluntas nascitur, de divina mundi « molitio voluntate. Porro Dei voluntas omnis est bonitas Dei; ergo « vel voluntas, vel bonitas summi Patris est ejusque mentis in eadem « operatione consensus. Quisnam igitur mundo et æternitati ejus au- « deat derogare, ad cujus continentiam causas æternas videat conve- « nisse, Dei quidem de voluntate consensum, de sapientia consilium, « de omnipotentia causas pariter et effectum ? De stabilitate, de æter- « nitate sibi mundus conscire præsumit, quod gradatim firmoque « dispositis causarum sibi succedentium ordinibus mundus sensilis « integrescit. Præcedit Yle; natura sequitur elementans; elementanti « naturæ elementa, elementis elementata conveniunt : sic principia « principiis, sed a principe principio cohæserunt. Nisi cœlum, nisi « motus sidereus illis quas importat varietatibus afficiat elementa, « pigra jaceant, jaceant otiosa luminaria sol et luna, et qui dicuntur « erratici, quorum conversio non quiescit. Elementa quæ subjacent non « perferunt non moveri. Est igitur elementans natura, cœlum, stellæque « signifero pervagantes, quod elementa commoveant ingenitas actio- « nes. Sua igitur in mundo non fatiscuntur ligamina, nec solvuntur, « quod universa a cardine nexu sibi continuo deducuntur. Rerum « incolumitas vitaque mundi causis quidem principalibus et antiquis, « spiritu, sensu, agitatione, ordinatione consistit. Vivit Noys, vivunt « exemplaria; sine vita non viveret rerum species æviterna. Præjacebat « Yle, præjacebat in materia, præjacebat in spiritu vivacitatis æternæ; « neque enim credibile est sapientem opificem insensatæ materiæ nec « viventis originis fundamina prælocasse. Mundus quidem animal est, « verum sine anima substantiam non invenias animalis. De terra porro « pleraque consurgunt, sed sine vegetatione non stirpea, non planta- « ria, non cetera compubescunt. Ex mentis igitur vita, silvæ spiritu, « anima mundi, mundialium vegetatione, rerum æternitas coalescit. « In Deo, id est in Noy, scientia est, in cœlo ratio, in sideribus intel- « lectus; in magno vero animali cognitio viget, viget et sensus causa- « rum præcedentium fomitibus enutritus. Ex mente enim cœlum, de « cœlo sidera, de sideribus mundus unde viveret, unde discerneret « linea continuationis excepit. Mundus enim quiddam continuum, et in « ea catena nihil vel dissipabile vel abruptum; unde illum rotunditas, « forma perfectior, circumscribit. Si se igitur plerumque influentis « silvæ necessitas vel turbidius vel impensius importabit, qui multi- « plex inest mundo vel sensus vel spiritus malitiam non patitur ultra

décident à réclamer le concours de deux autres déesses, Uranie et Physis. La Nature s'éloigne et va les chercher. Uranie habite les hautes régions, Physis les basses. Pour aller à la recherche d'Uranie il fallait traverser d'immenses espaces, tous occupés. « Vers la limite du Cancer, la « Nature rencontre le peuple des âmes, innombrable

« lineas excursare. Quidquid extenditur spatiis vel annosum, vel sæcu-
« lare, vel perpetuum, vel æternum. Annosum senio, sæculare dissol-
« vitur ævitate ; æterno perpetuum durabilitate concertat, sed, quia
« quandoque cœperit, ad supremam æternitatis eminentiam non aspirat.
« Mundus igitur quædam annosa, quædam sæculari, quædam agita-
« tione perpetua vel continuat vel evolvit : æqueva namque generatione
« mundus et tempus quibus innascuntur principiis eorum imagines
« propinquas et simillimas æmulantur. Ex mundo intelligibili mun-
« dus sensilis perfectus natus est ex perfecto. Plenus erat qui genuit
« plenumque continuit plenitudo : sicut enim integrescit ex integro,
« pulchrescit ex pulchro, sic exemplari suo æternatur æterno. Ab
« æternitate tempus initians in æternitatis resolvitur gremium, longiore
« circuitu fatigatum : de unitate ad numerum, de stabilitate digreditur
« ad momentum. Momenta temporis præsentis instantia ; excursus
« præteriti expectatio est futuri. Has itaque vias itu semper redituque
« continuat ; cumque easdem totiens totiensque itineribus æternitatis
« evolverit, ab illis nitens et promovens nec digreditur nec recedit ;
« quandoque ubi finiunt inde tempora renascuntur, relinquitur ad
« ambiguum quænam præcessio in tempore, ubi non eadem consecutio
« videatur. Ea ipsa in se revertendi necessitate et tempus in æternitate
« consistere et æternitas in tempore visa est commoveri. Suum tem-
« poris est quod movetur : æternitas est ex qua nasci, in quam et
« resolvi habet quod in immensum porrigitur. Si fieri possit ne decidat
« in numeros, ne defluat in momentum, idem tempus est quod æter-
« num : solis successionum nominibus variatur quod ab ævo nec con-
« tinuatione nec essentia separatur. Æternitas igitur, sed et æternitatis
« imago tempus, in moderando mundo curam et operam partiuntur.
« Ignes sidereos æternitas naturæque ætherea purioris utraque vege-
« tanda suscepit : depressas et ab aere subtus inclinatas materias vel
« continuat vel evolvit agitatio temporalis. Mundus igitur tempore, sed
« tempus ordine dispensatur. Sicut enim divinæ semper voluntatis est
« prægnans, sic exemplis æternarum quas gestat imaginum Noys ende-
« lychiam, endelychia naturam, natura ymarimenem quid mundo debeat
« informavit. Substantiam animis endelychia subministrat, habitaculum
« animæ corpus ; artifex natura de initiorum materiis et qualitate com-
« ponit ymarimenem, quæ continuatio temporis est ; sed ad ordinem
« constituta, disponit, texit et retexit, quæ complectitur universa. »

« multitude. Elles avaient toutes le visage qu'on a dans « les funérailles; elles étaient presque défigurées par « leurs larmes. Destinées, en effet, à quitter la lumière « pour les ténèbres, le ciel pour l'empire du démon, « l'éternité pour la vie corporelle, ces âmes pures et « simples observent avec horreur l'obscure prison du « corps, où elles voient d'en haut qu'on leur prépare « un logis (1). »

Enfin, au dernier cercle du firmament, la Nature se trouve en présence d'un Dieu décrépit, qu'on appelle Phontamorphos ou Pantomorphos, le dieu peintre et figuriste, *pictor et figurans*, qui a pour fonction de modeler les formes terrestres à l'imitation des formes célestes. Le vieillard complaisant montre à la Nature, non loin de là, la savante Uranie, occupée à régler le mouvement des étoiles.

Sur l'invitation de la Nature, Uranie prendra part à la formation de l'homme. Cependant elle ne peut abandonner son poste sans la permission du Dieu suprême. Elle va donc, pour obtenir de lui cette permission, le trouver dans son sanctuaire. C'est le foyer de la pure lumière. Alentour, à droite et à gauche, sont les domiciles assignés aux ministres éthérés et divins du tout-puissant : tout près de lui résident les ministres de son conseil le plus privé; plus loin sont les ministres subalternes. Dans tous ces habitacles, les uns aux autres contigus, circule le même air et pénètrent des rayons de lumière du même éclat (2). Autorisée par le souverain

(1) Fol. 14.

(2) Fol. 16, verso : « Locis longe corpulentis sepositam et abstrac- « tam purgati defocatique luminis introeunt mansionem. Ibi summi et « superessentialis Dei sacrarium est, si theologicis fidem præbeas argu- « mentis. Dextra lævaque cœlum æthereis divinisque potestatibus habi- « tatur, quorum quidem ordinibus per ordinem collocatis unusquisque

maître à suivre la Nature, Uranie se rend avec elle auprès de Physis. L'un des deux éléments du *Microcosme*, le plus noble, l'âme sera fournie par Uranie; Physis fournira le corps.

Le voyage des deux déesses allant vers Physis est très-long. Du plus haut des cieux elles descendent vers la terre. Que de régions, que d'empires à franchir! Que de spectacles s'offrent successivement aux regards étonnés de la Nature, et que d'explications lui sont données par sa docte compagne ! Enfin elles arrivent au paradis oriental, où elles rencontrent Physis, assise entre la Théorique et la Pratique (1). Physis livrera ce qu'on lui demande. Elle vient de le promettre, quand Noys apparaît et fait en vers un long discours aux déesses réunies, les invitant à se hâter; puis elle leur dit en prose que, pour conduire à bonne fin leur difficile besogne, elles feraient bien de consulter : Uranie le miroir de la Providence, la Nature la table du destin, et Physis le livre de mémoire.

Le miroir de la Providence est, à proprement parler, le monde archétype, que Bernard n'avait pas encore trouvé

« de superis, de medioximis, de infimis adscripti leges muneris pen-« sumque sui operis recognoscit. Contingentes invicem mansiones et « linea continuationis annexas uniformis pervadit spiritus, qui vires « sufficit universis. Verumtamen non uniformiter a spiritu concipiunt « uniformi. Qui enim propriores ad consensus divinitatis assistunt « nudatis ostensisque interdum consiliis internam ad usque mentem « propius deducuntur; ceteri, pro qualitate substantiæ, decissum nec « adeo integrum retinent exemplatum gustantque parcius divinitatis « notitia scientiam futurorum. E sedibus quidem quas Tagatos, suprema « divinitas, habitatrix insistit splendor emicat radiatus, non utique « perfunctorius, sed infinibilis et æternus... Ex splendore igitur et « infinibili et æterno alter radius se exerebat, ut ex primo secundoque « suboriretur et tertius : qui quidem radii uniformes et claritatis pari-« litate consimiles, cum omnia collustrassent, se rursus sui fontis liquo-« ribus admiscebant. »

(1) Non pas la Rhétorique et la Poétique, comme on lit dans l'*Histoire littér.*, t. XII, p. 269.

l'occasion de décrire. Ce miroir sans limite conserve les formes exemplaires de toutes les choses, des choses qui ont été, des choses qui sont, des choses qui seront. On y voit la matière informe et la matière informée, et toute substance avec toutes ses manières d'être. Le nombre et la diversité de ces formes embarrasse Uranie ; longtemps elle cherche la forme humaine avant de la trouver (1). Suivent les descriptions de la table du destin et du livre de mémoire. Ensuite l'ouvrage commence :

Quidquid in exemplis rerum distinxerat ordo
Corripuere Deæ.
Sæpius accingens operi Natura sorores
Participesque vocat.
Expromptas Urania manus traducit ad artem
Ingeniumque movet ;
Sed Physis, nil questa palam, taciturna modeste
Murmura mentis habet.
Ingeniis aptarat opus, sub pondere visa est
Succubuisse minor.....

Les difficultés que Physis rencontre tiennent à la nature

(1) Fol. 23 (bis) : « Erat igitur speculum providentiæ, cujus magna « admodum circumferentia, intermina latitudo, semper extensa facies, « perspicuus introspectus, ut quas contineret imagines non rubigo detra- « heret, non deleret antiquitas, non turbaret incursus. Vivebant ideæ, « vivebant exemplaria, nullo nata tempore, nulloque in tempore desitura. « Speculum sibi providentiæ mens æterna, in qua sensus ille profundis- « simus, in qua rerum genitor incitatorque omnium intellectus. Erat in « exemplaribus invenire simulacrum, cujus velit generis, quale, quan- « tum, quando et quomodo proventurum. Illic sylva, prioris adhuc ne- « bulo vetustatis inducta, exinde sub ædificatore Deo vultus novitios in- « duebat. Illic elementorum amicitiæ mediator et complectibilis ex se in « se concidens mutuus intranexus. Illic orbicularia cœlique volubilis « magnitudo. Illic fomes ille vivificus endelichia, molem illam intrinse- « cus atque extrinsecus circumplexa. Illic ignes siderei ; illic proprietate « parili ministra mundo lumina, sol vitalis et generans, luna coadjuvans « incrementis. Illic planetæ, illic signa planetarum hospitiis et potentiis « deputata. Illic pedestrium, natatilium, pennatorum genera, sicut suas « complectitur species familiaritas elementi. Ea igitur formarum diver- « sitas Uraniam plurimo labore distraxit longasque in curas ante desc- « cuit quam imaginariam hominis imaginem certis indiciis inveniret. »

même de la matière qu'elle doit façonner. Il faut, pour créer l'homme, dégager cette matière de tant d'éléments impurs et grossiers ! D'ailleurs le propre de la matière est d'être tellement fluide qu'elle glisse constamment entre les doigts de Physis (1); cependant, avec l'aide des autres

(1) Fol. 24 : « Erant duo rerum principia, unitas et diversum. Diver- « sum longe retro antiquissimum; unitas non inceperat : simplex, « intacta, solitaria, ex se in se permanens, infinibilis et æterna. Unitas « Deus ; diversum non aliud quam Yle eaque indigens forma. Primi- « parens igitur deitas diversitatem incoluit, liminavit interminam, figu- « ravit informem, explicuit obvolutam, Ylen ad elementa, elementa ad « usias, usias ad qualitates, qualitates et usias ad materiam circum- « scribens. Ea ergo materia, ex ingenito sylvæ vitiosa contagio, ex « elementorum confusionibus transformabilis, ex usiis substantialibus « facta est corpulenta ; corpulenta vero, essentiarum quatuor conti- « nentiam, prima molitionis suæ fundamina, cervices nervosque ope- « ris, Physis argumentosa subjecit. In supremis operum magisteriis, « divinæ tamen sapientiæ lineas prosecuta, deplanatum iter quoque « liberum decurrit. Opificis Dei, quæ præcesserat, diligentia silvam « edocuerat jam se submittere, jam parere; promiscuam revocarat ex « turbido, tumultuantem a litigioso, splendore vestierat impolitam ; « conditiones partium in plerisque contrarias fundatis ad pacem legi- « bus, fœderibus connexuerat inconvulsis ; ne quid vagis liceret errori- « bus, distinctas singulis prælinierat mansiones. In iis utique nihil, « aut exiguum est, quod objaceat attrectanti ; suberat tamen importuna, « tacita surrepensque sylvæ necessitas influentis ; ad id malignans « intendebat illuvies ut divini splendorem operis vel inficeret vel dam- « naret. Contra Physis invigilat uti vel evertat hujusmodi, si possibile « est, vel saltem deliniat imposturam ; at hæc cum subjiceret operi « materiam destinato, defluens quidem eliquavit in digitos et a specie « quam intenderat artifex lubricavit. Obviam propositis inconstantiam « Physis exhorruit effrænemque licentiam execravit. Curat, agit et pro- « movet, quantum natura patitur, lubricantem detineat, coerceat effluen- « tem. Præterea non elementa, sed elementorum reliquias ædificationi « suæ traditas recognoscit, quas utique de mundana concretione extre- « mas et superstites invenisset. Non igitur esset in opifice vel perito « de minus integris corporibus vel opus facere vel absolvere consum- « matum. Ad tantas namque importunas difficultates ingenium Physis « circumducit argutum ; sed, omissis quampluribus, ad materiam quæ « substernitur operi visa est recursare. In ea solas elementorum con- « templatur imagines, non veritatem de integro substantiæ purioris : « siquidem non elementa quæ perficiunt, sed elementorum usias fecu- « lentas a simplicibus et reliquas grossiores, igneum, terrenum : sic « cetera sensu grossiore contingens, plenas et integras, ubi plena et

déesses, Physis achève heureusement sa laborieuse besogne, et finalement l'homme est créé.

Il y a dans cet ouvrage, selon les auteurs de l'*Histoire littéraire,* des traits de génie. Il y a certainement de l'invention, et ce n'est pas trop louer certains passages du *Microcosme* que de les comparer à d'autres passages de la *Divine comédie.* Bernard n'avait pas seulement l'imagination ingénieuse et facile; il l'avait encore puissante : c'est vraiment un poëte. Mais, après avoir justement admiré son génie poétique, les pieux auteurs de l'*Histoire littéraire* disent, sans aucun ménagement, que « sa doctrine insensée » leur « fait horreur. » Assurément cette doctrine n'est pas orthodoxe. Si l'on put croire, vers le IIe siècle, que le gnosticisme allait envahir la société chrétienne, ce fait ne s'est pas toutefois accompli, et les théologiens dont les décisions ont constitué l'ensemble des doctrines catholiques, saint Clément d'Alexandrie, saint Athanase, saint Basile le Grand, saint Augustin, saint Jérôme, ont sans doute fait des emprunts à Platon et aux platoniciens, mais ils n'ont pas suivi ces philosophes jusqu'au point où ils contredisent ouvertement les Evangiles et la tradition. On lit bien, il est vrai, dans plusieurs écrits de saint Augustin, que Dieu pensa le monde avant de le créer; il y a même, dans les œuvres mêlées de ce père, *De diversis quæstionibus*, un endroit où la même opi-

« integra sunt, eorum potentias arbitratur, de materiali quod ad ocu- « los præjacet fundamento, humidi, sicci, ferventis et frigidi qualitates « eliciens, aut explicuit singulas, aut sociatas permiscuit. Magnum qui- « dem quod fuerat consilium disponentis. Explicuit singulas quæ sim- « plices fuerant, ex substantiali videlicet et nativo; permiscuit socia- « tas, ut compositæ fierent ex adjuncto; igni, aquæ, huic calido, huic « frigidæ, siccum, humidum, alterutri socialiter, adjungitur. Quædam « de cohærentia et vicinitate germanitas invenitur. Aeri, terræ, huic « humido, huic siccæ, si calidum, frigidum alterutris socialiter adjun- « gitur, societas hujusmodi permixtio nominatur. »

nion est exprimée en ces termes plus réalistes : *Sunt ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, sed quæ in divina intelligentia continentur* (1). Thierry et Bernard de Chartres ne vont donc pas encore au delà de saint Augustin, quand, ayant à définir leurs universaux antérieurs à la génération des choses, ils disent que ces éternelles raisons d'être des phénomènes éphémères ne sont pas essentiellement séparées de l'intellect divin; mais jamais saint Augustin n'a tiré de cette idéologie mystique la doctrine de l'essence commune au créateur et à la créature : *Unitas omnium rerum unicum est esse.* On ne trouvera pas dans saint Augustin cette thèse de Thierry, reproduite par Bernard : *Mundus nec invalida senectute decrepitus, nec supremo est obitu dissolvendus... Exemplari suo æternatur æterno* (2). On n'y trouvera pas même cette déclaration d'un optimisme véritablement hyperbolique : *Ex æterno mundo intelligibili mundus sensibilis, perfectus natus est ex perfecto.* Ces propositions de si grave conséquence sont gnostiques ou alexandrines. Bernard et Thierry les ont empruntées au commentaire de Chalcidius sur le *Timée* (3).

Nous le répétons, ils n'ont pas soupçonné l'impiété de leur doctrine. On peut, il est vrai, remarquer que la poésie de Bernard, quelle que soit la liberté des peintres et des poëtes, outrage ordinairement la foi commune avec moins de dureté que l'argumentation mathématique

(1) *De diversis quæstionibus*, quæst. 46.

(2) M. Cousin traduit de cette manière : « Il (le monde) est éternel « dans son exemplaire éternel. » Il nous semble plus conforme au texte et à l'esprit de Bernard de Chartres de traduire ainsi : « Il est rendu « éternel par son exemplaire éternel. »

(3 Pag. 95, 96 de l'édition de 1617.

de Thierry. Ainsi Bernard paraît quelquefois distinguer la cause première des effets successifs de cette cause, l'essence pure de l'essence incorporée. Cependant, si les idées de Dieu sont de sa nature, et si ses idées, devenant causes, se manifestent par des effets auxquels elles communiquent leurs perfections, Dieu peut être encore conçu comme distinct de ses œuvres, puisqu'il est dit les avoir précédées, mais non pas comme séparé d'elles après l'acte qui leur a donné l'être, puisqu'il n'a pu les produire éternelles hors de son éternité, parfaites hors de sa perfection. A quoi donc se réduit, en définitive, la distinction conservée par Bernard de Chartres? A ceci : la cause en puissance peut être distinguée de la cause agissante. Ce qui ne sauve aucunement la personnalité de Dieu. Si donc on remarque dans les écrits de Bernard un peu moins de décision que dans ceux de Thierry, il n'en faut pas conclure que l'audace du maître ait inquiété le disciple. A l'un et à l'autre souriait également une théologie plus philosophique que la foi des simples, et ils ne supposaient pas plus l'un que l'autre qu'un théologien pût se compromettre en la compagnie d'un philosophe tel que Platon.

Ils n'ont pas eu seuls cette imprudente confiance. C'est ce que l'on verra dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XVII.

Hugues de Saint-Victor et Guillaume de Conches.

Ainsi le platonisme est en pleine faveur, non-seulement à Chartres, mais encore à Paris, à Rome même. L'ancien copiste du traité de Thierry *Sur l'ouvrage des six jours*, nous apprend que l'église de Rome a fait un respectueux accueil à ce traité profane et l'a voulu conserver dans ses archives (1). Nous ne voulons pas dire que dans toutes les chaires on distribue le même enseignement. A beaucoup de maîtres Aristote et Platon inspirent une égale méfiance. Invités à se prononcer entre l'un et l'autre, ils ne se prononcent pas; ils préfèrent contenir la science qu'ils enseignent en des limites étroites. S'étant fermé les voies périlleuses de la philosophie, ils professent avec moins d'éclat, sur un ton plus modeste, mais avec plus de sécurité. Cependant, si leur prudence est remarquée et ne peut être ouvertement blâmée, les maîtres qui n'ont aucune philosophie fatiguent bientôt l'attention de la jeunesse. La jeunesse veut tout connaître, et elle ne fuit pas les périls; elle les recherche. Qu'elle coure donc se ranger sous les enseignes de Platon, en suivant les maîtres qui recrutent pour elles : où conduisent ces enseignes sont les périls les plus proches et les plus certains.

Parmi les grammairiens qui n'ont pas voulu se com-

(1) « Quem (librum) Roma suis commisit archivis. »

promettre avec les philosophes, nous devons citer Adam du Petit-Pont et Pierre Hélie. Dans son livre intitulé *De arte dialectica* (1), Adam du Petit-Pont paraît s'être proposé de réduire la dialectique à l'art de discourir, les mots étant pris soit comme signes des idées, soit comme signes des choses, au gré du discoureur. Jean de Salisbury, qui l'avait eu pour maître, nous assure qu'Adam du Petit-Pont était plus attaché que personne à la doctrine d'Aristote (2). C'est donc un sentiment qu'il a pris grand soin de dissimuler, car on n'en trouve aucun indice dans son livre. Connaissant l'objet de la dispute si vivement engagée sur la nature de la substance, il fait au courant de la plume une allusion aux thèses diverses de Guillaume, d'Abélard, et n'oublie pas même de rappeler le système ingénieux de la « similitude indifférente, » mais il ne se déclare pour aucun des interlocuteurs (3).

(1) Ce traité, qui porte la date de l'année 1132, fait partie d'un recueil du fonds de Saint-Victor, à la Bibliothèque nationale, nº 32. Ce manuscrit est très-défectueux. M. Cousin en a publié quelques extraits : *Fragments philos.*; *scolast.*, p. 417.

(2) *Metalogicus*, lib. III, cap. III.

(3) Adam, Anglais d'origine, professa sur le Petit-Pont, à Paris : d'où lui est venu son surnom. Ce Petit-Pont avait été construit par ses élèves. En voici la description, que nous a laissée Godefroy de Saint-Victor, *Fons philosophiæ*, stroph. 70-72 :

Quidam pontem manibus suis exstruxerunt,
Et per aquas facilem transitum fecerunt,
In quo sibi singuli domos statuerunt,
Unde pontis incolæ nomen acceperunt.

Decens est materia, decens est figura;
Cubicorum lapidum subest quadratura;
Stat columnis æneis solida structura,
Nullis motionibus unquam ruitura.

Pavimentis desuper opus est politum,
Aureis, argenteis signis insignitum,
Editis lateribus undique munitum,
Ne ruinam timeat vulgus imperitum.

Pierre Hélie était un professeur non moins renommé. Vincent de Beauvais l'a souvent cité, et il jouissait encore au XIVe siècle de l'autorité la plus grande (1). Qu'on lise un de ses commentaires sur Priscien, dans le numéro 901 de l'ancienne Sorbonne. On y verra que ce grammairien avait fait sa logique; il parle, en effet, la langue propre de cette science avec une remarquable aisance (2) : cepen-

(1) Ch. Thurot, *Notices et extraits des man.*, t. XXII, p. 21.

(2) Comme, par exemple, dans le passage suivant : fol. 1, col. 1 : « Vox materia hujus artis est, tum etiam quod in descriptione litteræ « et syllabæ et dictionis et orationis nomine vocis utitur Priscianus. « Idcirco a voce inchoat, agendo de illa hoc ordine. Primo describit « illam dupliciter ; deinde dividit in quatuor species, ut a ceteris spe- « ciebus separet illam de qua intendit ; ad ultimum etymologisat « nomen vocis more grammatici. Sed ante quam descriptiones a Pris- « ciano positas exponamus, diversas diversorum de voce sententias « ponere necessarium duximus.

« Aulus Gellius igitur, in libro Noctium Atticarum, duas antiquorum « de voce ponit sententias, unam Stoicorum, alteram Platonis. Stoici « namque vocem dixerunt aera, ideo corpus; quod plerique nostri « temporis tenent et confirmant, ita etiam ut plerique eorum absurda « quædam incurrunt, concedentes quidem quod vox alba est et nigra « et fœtida, scilicet secundum diversas aeris qualitates. Facile etiam « concederent quod aves volarent per ipsas hypotheticas propositiones ; « sed utrum inter antecedens et consequens aliquando volent mihi vel- « lem homines illi tam erronei dicerent ; frivolam namque prorsus « hanc judico sententiam, nec philosophorum dogmati accommodatam. « Plato quoque dicebat vocem esse aeris plagam, id est percussionem. « Sed hanc rursus percussionem quidam nostri temporis dixerunt esse « passionem passibili qualitati adjunctam , alii actionem. Alii etiam « dixerunt vocem esse substantiam, alii qualitatem, alii quantitatem, « alii in alio posuerunt prædicamento. Quæ omnia utpote falsa repel- « limus. Dicimus enim vocem non esse eorum quæ sunt, sed eorum « quæ proferuntur, ideoque vocem vel substantiam esse, vel qualitatem, « vel quantitatem, vel aliquid aliorum decem prædicamentorum plane « negamus. Per illa enim decem dividuntur ea quæ sunt ; vox autem « est eorum quæ proferuntur, non eorum quæ sunt. Res namque ea « tantum dicimus quæ vel sunt substantiæ, vel sunt in substantiis ut « in subjectis ; vox vero neque substantia est neque substantiam infor- « mat ; quare vox non est res, sed profertur : ad nullum igitur prædi- « camentum pertinet ; prædicamenta namque ad rerum naturam per- « tinent, vox vero nihil ponit in rerum natura, cum neque substantia « est, neque substantiam informat, ut supra dictum est. Est autem vox

dant avec quel soin il s'applique à ne traiter aucune des questions qui ne pourraient l'entraîner sur le domaine de la philosophie! Combien il redoute de s'affilier aux sectateurs de Platon ou bien à ceux d'Aristote!

Parmi les théologiens qui professent la même aversion pour toute philosophie, nous devons particulièrement désigner Hugues de Saint-Victor. Le premier maître de l'école de Saint-Victor avait été, nous l'avons dit, Guillaume de Champeaux fuyant le Cloître. Plusieurs fois vaincu, plusieurs fois humilié, Guillaume avait fini par concevoir un vif dépit contre la science et s'était fait une règle d'en conseiller le mépris. C'était prêcher le mysticisme. Dociles aux conseils, aux leçons de Guillaume, les jeunes chanoines de Saint-Victor veillaient donc sur leurs âmes avec la plus scrupuleuse inquiétude, priant, méditant, croyant, mais ne raisonnant pas. Hugues, né, dit-on, dans la ville d'Ypres, en Flandres, avait, dans sa jeunesse, fui la maison de ses pères pour aller courir à travers l'Allemagne, et, recueilli par les chanoines réguliers d'Hamersleven, en Saxe, il avait achevé ses études dans leur maison. C'est alors qu'ayant résolu de renoncer au monde, il fit approuver et partager cette résolution par son oncle, qui était archidiacre d'Halberstadt. On ne s'éloignait pas du monde en ce temps-là pour aller en quelque solitude jouir d'une grasse indolence; on avait à la fois le goût de la retraite et le goût des voyages. Que de moines voyageurs parcouraient l'Europe entière, en lisant, en priant, en chantant (1)

sonus naturalibus instrumentis in aere formatus, non autem est sub-
« stantia vel accidens, cum non est res, sed profertur. »

(1) Comme le rapporte Jean de Saint-Victor, dans sa chronique, de l'Anglais Etienne Harding, un des fondateurs de Cîteaux : « A puero « fuit Scriburnæ monachus; sed postea, pannos illos exosus, primo

Hugues et son oncle, devenus l'un et l'autre chanoines, quittèrent la Saxe et se rendirent à Marseille, où ils séjournèrent quelque temps. De Marseille ils arrivèrent à Paris, dans la maison de leur ordre. En l'année 1133, Hugues y remplissait les fonctions de prieur. La date de sa mort est incertaine; on hésite entre l'année 1141 et l'année 1143. Il y a six ou sept éditions de ses œuvres. La meilleure est très-défectueuse ; il faut en retrancher un grand nombre d'écrits attribués faussement à notre chanoine (1), et qui, pour la plupart, ne lui font pas honneur.

On a défini sa doctrine une tentative de conciliation entre la méthode inquisitive d'Abélard et le dogmatisme rigoureux, intolérant, de l'abbé de Clairvaux (2). Cette définition n'est pas exacte. Hugues de Saint-Victor n'a jamais prétendu concilier personne, et il dogmatise, d'ailleurs, le moins qu'il peut. A saint Bernard il ne ressemble en rien; avec Abélard il n'a de commun qu'un grand fonds d'études. Mais après avoir passé, comme nous l'atteste Vincent de Beauvais (3), par toutes les épreuves de l'initiation scolastique, après avoir épuisé les sources diverses du savoir contemporain, Hugues de Saint-Victor a pris en dégoût la science elle-même et n'a rien voulu retenir ni des livres de Platon, ni de ceux d'Aristote. Hugues n'est, en réalité, qu'un mystique. On va l'apprécier.

« Scotiam, post Franciam petiit, ubi aliquot annis studuit; deinde « Romam cum clerico consorte profectus, eundo et redeundo quotidie « Psalterium cantabant. »

(1) Voir notre volume intitulé : *Hugues de Saint-Victor ; nouvel examen de l'édition de ses œuvres*; 1859, in-8°.

(2) M. Ch. Schmidt, *Essai sur les mystiq. du* XIVe *siècle ;* 1846, in-4°, p. 42.

(3) « Litterarum scientia clarus, in septem liberalium artium peritia « nulli sui temporis fuit secundus. » (Vinc. Bell., *Spec. doctr.*, lib. XIX, cap. XLII.)

Il a deux griefs à faire valoir contre la dialectique : elle est insuffisante, elle est périlleuse. Elle est insuffisante, car elle s'appuie sur la raison, et ne connaît que les choses sur l'existence desquelles les sens portent témoignage. On s'abuse étrangement quand on dit que le seuil du divin sanctuaire s'ouvre pour la raison destituée de la grâce, et que, par induction, par analogie, la raison peut concevoir l'essence même de Dieu (1). Tout ce qu'il faut accorder, c'est que la raison aide à comprendre les vérités que la foi révèle (2). Nous entendrons plus tard les nominalistes les plus résolus rejeter toute définition rationnelle de l'essence divine, au nom de la science même, qui n'a pas affaire de ces définitions ; mais ce n'est pas ici le nominalisme, c'est le mysticisme qui proteste contre les efforts impuissants de la méthode spéculative. D'où vient, sur une question si grave, cet accord de deux écoles si contraires l'une à l'autre? Il vient de ce que les mêmes témérités compromettent tout ensemble la raison et la foi. Mais ce qu'il ne

(1) « Saltem, inquis, quid cogitabo, quando cogitare volo quid est « Deus ? — Amplius dico quia incogitabilis est Deus. Quidquid dicitur vel « cogitatur, vel secundum aliquid dicitur, vel secundum aliquid cogita- « tur. Quod enim secundum aliquid dici vel cogitari non potest, dici « omnino et cogitari non potest. Quid ergo dices vel cogitabis, cum id « quod Deus est dicere vel cogitare volueris ? Si terram cogitas, si cœlum « cogitas, si omnia quæ in cœlo sunt et in terra cogitas, nihil horum est « Deus. Denique, si spiritum cogitas, si animam cogitas, non est hoc « Deus. — Scio, inquis, quod hoc non est Deus, tamen hoc simile Deo « est, et similitudine sua Deus demonstrari potest. — Vide quale simile. « Si spiritum demonstrare velles et corpus ostenderes, qualis similitudo « hæc esset! Et tamen plus longe est Deus et spiritus quam spiritus et « corpus. Omne enim quod creatum est minus ab invicem distat quam « ille qui fecit ab eo quod fecit. Non potest cogitari Deus quid est ; etiam « si credi potest quia est, non qualis est comprehendi. » (*De Sacram.*, lib. I, part. 10, cap. II. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 210. — M. Bouchitté, *Dictionn. des sciences phil.*, à l'art. *Hugues.*)

(2) Hugo a Sancto Victore, *De Sacramentis*, lib. I, part. 10, cap. VI. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 208.

faut pas perdre de vue, c'est que le nominalisme, travaillant à ramener la raison dévoyée, montre le vide des fictions réalistes, pour proclamer ensuite à haute voix que la raison bien réglée est l'arbitre de toute certitude; tandis que le mysticisme, ayant juré de perdre la méthode rationnelle, vient nier la valeur de toute démonstration logique, et descend même jusqu'à soutenir, au profit de cette négation, la thèse du sensualisme vulgaire : « Les choses, dit le Victorin, ne sont pas à « l'égard des raisonnements ce qu'elles sont à l'égard « des nombres. Pour ce qui regarde les nombres, il suffit « de faire avec ses doigts un compte exact, et, sans « aucun doute, la réalité des choses sera conforme à « cette supputation... Mais il n'en va pas ainsi quand il « s'agit des démonstrations : tout ce dont le raisonnement prouve l'existence n'existe pas pour cela dans « la nature... » De là ce principe : *Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri* (1). Que semble-t-il de cette critique de la raison? Elle est assurément plus que nominaliste. En second lieu, il est incontestable qu'il y a de grands périls dans l'usage de la dialectique : *Quid est quod dialectica tot diversas et tam adversas, ne dicam perversas, habeat sententias* (2)? Autrefois, il n'y avait que les hommes appelés par Dieu lui-même à cette pieuse fonction, que ses prêtres, que ses ministres qui osassent toucher aux choses saintes, c'est-à-dire traiter les matières théologiques ; « Maintenant, s'écrie le Victorin, il n'est vieille, il n'est « vieillard radoteur, il n'est sophiste grand parleur qui « ne bavarde sur ces matières; tout le monde prétend

(1) *Erudit. didasc.*, lib. I, cap. XII.
(2) *De sapientia Christi*, in prol.

« connaître la théologie, et l'enseigne avant de l'avoir « apprise (1). » C'est la dialectique qui, d'abus en abus, a conduit à celui-là ; c'est elle qui a perdu Roscelin, Abélard et bien d'autres ; c'est elle qui a posé tant de questions insidieuses, oiseuses et impies, introduites avec tant de fracas et résolues avec tant d'imprudence dans les écoles chrétiennes !

La science des choses divines vient-elle de la dispute? vient-elle de l'examen? Quoi qu'en dise l'école, l'opinion du chanoine de Saint-Victor est que jamais la raison ne fera sortir la vraie lumière des ténèbres confuses de la nature. S'il va parler de Dieu, il commence par fermer ses oreilles aux bruits du dehors, et, les yeux levés vers le ciel, il attend l'inspiration que Dieu lui communique habituellement par « l'intellect du cœur. » Savoir c'est croire, et croire c'est aimer. Il aime, donc il sait ; l'amour est la chaîne divine qui unit la créature au créateur : vivre et penser, agir et connaître, ne sont pas des actions diverses ; ce sont des phénomènes divers d'une action unique, l'action d'aimer : *Quatuor sunt in quibus nunc exercetur vita justorum... : lectio sine doctrina, meditatio, oratio, operatio ; quinta deinde sequitur contemplatio, in qua, quasi quodam præcedentium fructu, in hac vita etiam quæ sit boni operis merces futura prægustatur* (2). Ceux-là ne sont pas de la tribu des justes qui lisent avec l'intention d'apprendre ce qu'ils ignorent : le juste lit pour méditer, il médite pour prier, et, tandis qu'il prie, s'élevant au-dessus de la terre sur les ailes de la contemplation, il a des avant-goûts de la béatitude éternelle. Un traité spécial de notre docteur a pour titre :

(1) Phrase citée par Vincent de Beauvais, *Specul. doctrin.*, lib. I, cap. XXXII.

(2) *Erudit. didasc.*, lib. I, cap. IX.

De contemplatione et ejus speciebus (1). C'est le *Discours sur la méthode* de l'école contemplative. Hugues a mis beaucoup de soin à le composer, à le rédiger; il n'y a peut-être pas une phrase de ce long traité où ne se trouvent plusieurs antithèses. Parmi les écrits des anciens, des modernes, j'en cherche vraiment un autre qui soit plus subtil, plus précieux. Mais pourquoi tant d'esprit? Pour prouver que l'âme pense quand elle sommeille, et vit en Dieu, dans sa patrie, quand elle est morte au monde, son lieu d'exil. « Ainsi, dit-il pour conclure, « l'âme morte à elle-même, morte au monde, s'endort « heureusement, et tandis que, les sens complétement « assoupis, elle se dévoile tout entière aux regards de « l'époux, elle se livre tout entière à ses saints embras- « sements, le premier degré la conduit au logis des « servantes, le second à la chambre des vierges, le « troisième à la salle des célestes festins. Au premier « degré, les servantes la purifient par des ablutions; au « second, elle est parée par les vierges; au troisième, « l'époux lui-même la traite splendidement. Les servan- « tes sont les inspirations qui, venant de diverses façons « affecter l'âme, l'entraînent à traiter avec mépris les « choses terrestres, à convoiter ardemment les choses « éternelles : je veux dire, d'une part, l'appréhension de « l'enfer, la crainte de la mauvaise renommée, la terreur « des peines de la vie présente, la considération de la « fragilité personnelle et de la douloureuse misère qui « est notre partage en ce lieu d'exil, et, d'autre part, l'es- « poir de la récompense céleste, la compassion frater- « nelle, le souvenir de la douce patrie, la suave angoisse

(1) Nous avons publié pour la première fois ce traité à la fin du volume intitulé : *Hugues de Saint-Victor ; nouvel examen*, p. 177.

« que nous cause la passion de la vie bienheureuse. « Voilà les servantes qui apportent les eaux spirituelles, « qui accommodent le feu, qui font le bain, qui lavent et « purifient l'épouse, qui la préparent et la présentent « sans ride et sans tache aux embrassements de son « époux. Premièrement elle est purifiée par les eaux de « la sagesse; secondement elle est ornée des vêtements « de la justice; troisièmement elle est nourrie des mets « de la vie et mise en gaieté par les aliments céles- « tes (1). »

La page que nous venons de traduire en suit trente autres qui sont écrites dans la même langue, la langue affectée des mystiques, avec la même recherche, la même abondance de figures et de traits. Ayant reçu de la nature un esprit délicat, ingénieux, Hugues l'a cultivé par de fortes études. C'est un lettré; mais c'est un lettré qui hait la science et qui s'applique tout entier, de toutes ses forces, à méditer, à contempler. Constamment il recommande à ses élèves de se bien tenir en garde contre les séductions de la théologie contentieuse (2). Beaucoup de ses élèves suivirent ce conseil, et l'école de Saint-Victor fut, dans la seconde moitié du XIIe siècle, une véritable pépinière de théologiens contemplatifs. Nous verrons plus d'une fois ces mystiques sortir de leur cloître en proférant des clameurs contre les philosophes, et toutes les imprudences, toutes les mésaventures de la philosophie leur seront profitables. Cependant aucun de leurs succès ne sera constant.

Parmi les philosophes platonisants il faut, après Ber-

(1) *De contemplatione*, cap. XXIII.

(2) « Vos autem, fratres, qui scholam disciplinæ jam intrastis, in lec- « tione divina prius debetis quærere quod mores instruat quam quod « sensum acuat ad subtilitatem. » (*De institutione novitiorum*, cap. VIII.)

nard de Chartres, nommer Albéric de Paris et Guillaume de Conches. On a peu de renseignements sur Albéric, que l'on a confondu souvent avec un scolastique de Reims, du même nom, qui mourut en 1141 archevêque de Bourges. Jean de Salisbury, qui fut un des auditeurs d'Albéric de Paris, nous apprend qu'il était à la fois abondant et subtil, et que personne ne combattait les nominalistes avec plus de passion (1). Godefroy de Saint-Victor appelle cette passion une vraie folie (2). Albéric avait donc obtenu, parmi les réalistes, une grande célébrité. Cependant on ne désigne aucun traité qui nous ait été conservé sous son nom; peut-être n'a-t-il pas écrit. Guillaume, né dans la ville de Conches, en Normandie, est ainsi désigné par Jean de Salisbury : *Grammaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus* (3). Ce mot *opulentissimus* veut-il dire le plus riche? On peut l'entendre ainsi. En effet, les cours libres de grammaire, de logique, qui se faisaient hors des cloîtres, n'étaient pas ordinairement des cours gratuits, et les professeurs qu'entourait une nombreuse jeunesse parvenaient assez facilement à l'opulence. Souvent, il est vrai, leurs profits leur étaient disputés. Ainsi nous voyons porter à la cour de Rome, au temps d'Alexandre III, une contestation curieuse, qui est terminée par une sentence plus curieuse encore. L'abbé de Saint-Pierre-Monts se plaint au pape du scolastique de Châlons, qui prend la liberté d'ouvrir des écoles sur les terres de l'abbaye et refuse de payer aucune redevance. Le pape écrit à l'archevêque de Reims que la réclamation de l'abbé de Saint-Pierre est très-mal fondée; que tout homme de

(1) *Metalogicus*, lib. II, cap. x.
(2) *Fons philosophiæ*, strop. 67.
(3) *Metalogicus*, lib. I, cap. v.

bien (1) a le droit d'instituer une école en quelque lieu que ce soit, dans les villes, dans les faubourgs, sans rien payer à personne. Le pape voulait donc que tout clerc lettré pût enseigner librement, sans entrave, à la condition de ne pas troubler l'Eglise par d'imprudents discours; mais le pape n'était pas toujours obéi, et souvent on payait sans plainte la redevance exigée.

Les cours de théologie étaient moins fructueux. On vit même, en ce temps-là, plus d'un régent de théologie, jaloux de réunir autour de sa chaire un certain nombre d'auditeurs, en recruter à prix d'argent. « Les écoliers « en théologie, dit Alain de Lille, vendent leurs oreilles, « et les maîtres les achètent (2). » Le même fait nous est attesté par d'autres contemporains. Ainsi, malgré les avertissements, les censures et même les arrêts plus sévères de l'Eglise, les études profanes étaient alors en grand honneur, et les études sacrées étaient relativement délaissées. « Autrefois, dit encore Alain de Lille, les « mœurs des clercs ne valaient pas mieux qu'aujourd'hui; « mais du moins autrefois les clercs avaient le goût de la « science (3). » Mais, s'ils ne l'ont plus, c'est surtout, dit Guillaume de Conches, la faute des évêques, qui ne recherchent pas et n'encouragent pas les clercs instruits, préférant appeler aux emplois des ignorants, moins fiers, moins scrupuleux et plus dociles (4).

Guillaume de Conches enseigna longtemps à Paris avec

(1) « Probum et litteratum virum. » (*Epistol.* Alexandri III, dans Sirmond, *Opera,* t. III, col. 1337.)

(2) « Auditores theologiæ aures vendunt ut audiant. Doctores eas « emunt ut scientiam suam jactanter exponant. Jam theologia venalis « prostituitur et in quæstu pro meretrice sedet... » (Alanus, *De arte prædicatoria,* cap. XXXVI.)

(3) *Ibid.*

(4) *Dragmaticon philosophiæ,* préface.

le plus grand succès et mourut dans cette ville en 1154. Les écrits qu'il nous a laissés sont, dit-on, nombreux et considérables. On s'en est exagéré le nombre, le volume et l'importance (1); cependant ceux que l'on peut tenir pour authentiques nous offrent des renseignements très-intéressants.

Il est certain que Guillaume a commenté le *Timée;* nous avons son commentaire dans plusieurs manuscrits: un volume d'Avranches et le n° 1095 de Saint-Germain, à la Bibliothèque nationale. Il a de même commenté la *Consolation* de Boëce, et les exemplaires conservés de cette glose sont en assez grand nombre. C'est un savant; il sait en grammaire, en logique, en physique, tout ce que l'on pouvait apprendre de son temps dans les livres anciens. Il est devenu savant parce qu'il n'a pu, dit-il, se contenter de croire ce que croit le vulgaire (2). On le blâme, on le raille; on prétend qu'aucune science ne vaut la peine qu'on se donne pour l'apprendre. Il répond à ses railleurs dans la préface d'un de ses livres, intitulé *Philosophia mundi* (3) : « Ne sachant rien de la philo-« sophie et redoutant d'avouer qu'ils ignorent quelque « chose, ils cherchent à se consoler de leur impéritie « en disant que ce qu'ils ne savent pas n'est d'aucune « utilité. » Mais non-seulement, lui dit-on, toute science est vaine; il y a plus, toute science est profane et même

(1) Voir notre notice sur la vie et les œuvres de Guillaume de Conches : *Singularités hist. et litt.*, p. 231. — Voir aussi le travail de M. Ch. Thurot sur les grammairiens, *Notices et extraits*, t. XXII, p. 17.

(2) « Volunt... quod... ut rustici simpliciter credamus. » (Ch. Jourdain, *Notic. et extr. des man.*, t. XX, p. 51.)

(3) Cet ouvrage de Guillaume de Conches a été publié sous le nom de Beda dans les œuvres de ce père, et sous le nom d'Honoré d'Autun dans le t. XX, p. 995 du recueil intitulé *Maxima biblioth. patrum*, édition de Lyon. Il a pour titre, dans les œuvres de Beda : *Quatuor libri de elementis philosophiæ.*

impie : plus l'esprit de l'homme s'efforce d'atteindre la vérité, plus il s'en éloigne. Sur ces dévots trop scrupuleux il ose s'exprimer ainsi : « S'ils apprennent que « quelqu'un travaille à s'instruire, ils crient que c'est un « hérétique. Ce sont gens qui ont meilleure opinion « de leur capuchon que de leur sagesse. Ne vous fiez « pas, je vous prie, à leur habit, car ils sont venus con- « firmer ce qu'a dit le satirique :

« Fronti nulla fides (1). »

Notre docteur est donc un philosophe qui connaît tous les propos des ignorants et des mystiques contre la philosophie et ne s'en effraye pas trop. Ajoutons qu'il a fait un choix parmi les sectes philosophiques et s'est déclaré disciple de Platon : « A tous les philosophes païens je « préfère, dit-il, Platon, car sa doctrine est celle qui se « rapproche le plus de notre foi (2). » Aussi que retrouve-t-on dans ses ouvrages? On y retrouve, sinon toute la doctrine de Platon, du moins toutes les données de cette doctrine qu'un physicien du XIIe siècle a pu tirer du *Timée*, tantôt éclairé, tantôt troublé par Boëce et par Chalcidius.

Voici d'abord sa définition de la philosophie : « La « philosophie, dit-il, est l'intelligence vraie tant des « choses qui sont et ne se voient pas que des choses qui « sont et se voient. Les choses qui sont et ne se voient « pas sont les choses incorporelles; en effet, la sensation « ne peut rien au delà des limites de la matière. Quant « aux choses corporelles, elles sont et se voient, qu'elles « aient un corps céleste ou un corps terrestre, car tous « les corps tombent sous les sens (3). » La philosophie,

(1) *Philosophia mundi*, lib. I, cap. XXIII.
(2) *Dragmaticon philosophiæ*.
(3) *Philosophia mundi*, lib. I, cap. I, II, III.

quand elle est sage, s'applique à limiter son propre domaine ; elle est donc imprudente quand elle l'étend assez loin pour embrasser la théologie tout entière. A bon droit, et, nous l'accordons, sans imprudence, elle pourrait invoquer ses droits anciens sur la théologie, si son dessein était de la forcer à reprendre le ton modeste de la théologie naturelle; mais telle n'est pas assurément l'intention de notre docteur. Il croit avant de penser ; il est chrétien par devoir et philosophe par goût (1) : ainsi doit-il inévitablement compromettre sa philosophie, pour n'avoir pas su la contenir dans la limite des choses sensibles.

Ce n'est pas qu'il méprise comme inutiles ou rejette comme trompeuses les notions qui viennent des sens. Dans plusieurs passages de sa *Seconde philosophie* et de sa glose sur le *Timée*, il s'exprime convenablement sur les opérations successives des facultés de l'âme; la science des choses dont la présence affecte les organes des sens est, il le reconnaît, la première de toutes les sciences. Pour être capable d'imaginer, il faut d'abord sentir ; et sur quoi raisonne-t-on ? Sur ce qu'on imagine. Ainsi la sensation, l'imagination et la raison sont trois facultés dont les opérations se succèdent, et la plus nécessaire des trois est la première : les bêtes sentent sans raisonner ; l'homme ne peut raisonner sans avoir senti. Ce langage est correct ; il est conforme au langage d'Abélard et de tous les sectateurs d'Aristote.

Ce qui n'est aucunement aristotélique, c'est la doctrine de Guillaume de Conches sur les instruments physiques

(1) « Christianus sum, non academicus. » (*Philosophia secunda Guillelmi de Conchis*, dans le nº 6588 de l'ancien fonds du Roi et dans le nº 1112 de Saint-Germain, à la Bibliothèque nationale. Quelques chapitres de cet ouvrage ont été publiés par M. Cousin, *Ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 669, et *Fragm. de philos. scolast.*)

de l'âme et sur le jeu de ces instruments. Il expose longuement cette doctrine dans sa *Seconde philosophie.* L'âme ne communique pas directement avec les objets ; elle les perçoit par l'intermédiaire des sens. Mais les sens eux-mêmes sont-ils en communication directe avec les choses ? « On a prétendu, dit-il, que le rayon visuel ne « s'étend pas jusqu'à l'objet de la vision, mais qu'il ren- « contre au milieu de l'espace les formes et les couleurs « des choses, les recueille et revient ensuite vers l'âme. « Cependant la raison ne paraît pas souscrire à ce sys- « tème (1). » C'est le système de l'école atomistique. Guillaume de Conches ne l'admet pas ; entre les choses et les sens il ne veut pas supposer l'existence de ces corpuscules errants qui jouent un si grand rôle dans les écrits des psychologues visionnaires ; mais, s'il rejette assez résolûment la thèse des fantômes externes, il accepte, du moins, celle des fantômes internes, et la présente ainsi : « Il y a dans la tête trois cellules : l'une « à la proue, l'autre à la poupe, la troisième dans le « milieu. La première cellule s'appelle fantastique, c'est- « à-dire visuelle ; c'est, en effet, là que l'âme voit et « conçoit. La matière cérébrale de cette cellule est chaude, « sèche, afin que, par cette chaleur sèche qui possède « une vertu attractive, elle appelle à soi les formes et « les couleurs externes. La cellule mitoyenne est nom- « mée logistique, c'est-à-dire rationnelle. En elle l'âme « fait le discernement des choses qui ont été l'objet de la « vision : en d'autres termes, ces formes et ces couleurs, « introduites déjà dans le cerveau par l'énergie fantas- « tique, l'énergie logistique les attire vers elle, et distin- « gue alors cette chose-ci de celle-là. En effet, c'est d'a-

(1) Man. lat. de la Biblioth. nat., nº 6588.

« près la forme et la couleur des objets, telles qu'elle les « voit là représentées, que l'âme apprécie la quiddité de « ces objets. La matière cérébrale de cette cellule est « tempérée, parce que cette température est favorable « aux opérations de la raison. La dernière cellule est « appelée mémoriale, parce qu'en elle l'âme exerce sa « mémoire. En effet, ce qu'elle attire dans la première, « elle le discerne dans la deuxième, et le fait ensuite « passer par un canal qui s'ouvre dans les parois de « cette deuxième cellule. L'orifice de ce canal est fermé « par une caroncule semblable à celle qui termine le « sein d'une femme. Lorsque l'âme veut transmettre « quelque chose de nouveau à la mémoire, ou lui rap- « peler quelque chose d'ancien, cette membrane s'écarte, « et le canal est ouvert... La matière cérébrale de cette « cellule est froide et sèche, car le propre du froid et « du sec est de resserrer et de conserver. Mais si l'état « de ces trois cellules n'est pas tel que nous venons de « le décrire, les opérations de l'âme sont moins faciles. « En effet, si la matière cérébrale de la dernière cellule « est humide dans quelque sujet, cette matière humide « s'épanche, et dans cet épanchement elle altère les « formes et les couleurs ; ce qui fait une mauvaise mé- « moire (1)... » Cette physiologie est aussi naïve qu'elle

(1) « In capite tres sunt cellæ : una in priora (prora), altera in « puppe, tertia in medio. Prima enim cellula dicitur *fantastica,* id est « visualis : in ea enim anima videt et intelligit. Hujus cerebrum est « calidum et siccum, ut calore sicco, cujus est attrahere, formas et « colores exteriores sibi contrahat. Media cellula dicitur *logistica,* id « est rationalis. In ea discernit anima res visas ; scilicet figuras et « colores, quas vis fantastica intus traxit, vis logistica ad se trahit « ibique rem a re discernit. Ex figura enim et colore rei quas ibi aspi- « cit anima, cognoscit quid res sit illa. Hujus cellulæ cerebrum est « temperatum, quia temperies rationem non impedit. Postrema cellula « dicitur *memorialis,* quia in ea exercet anima memoriam. Quod enim « prima attrahit, in media discernit, et per quodam (quoddam) foramen

est grossière. Mais Guillaume de Conches n'en a rien inventé. Elle vient de l'Orient, peut-être de la Grèce. Adhélard de Bath enseignait au retour de son voyage cette prétendue science de l'organisme cérébral, et Guillaume nous paraît l'avoir tirée des écrits d'un moine, nommé Constantin, traducteur ou compilateur de quelque médecin arabe (1).

Quoi qu'il en soit, il faut remarquer les témoignages d'adhésion qu'elle obtint au XIIe siècle. Aucun de nos docteurs réalistes n'a reproduit cette fausse doctrine avec de tels développements ; mais la plupart d'entre eux semblent l'avoir admise. Elle n'a pas été repoussée, comme elle devait l'être, par tous les nominalistes, puisque nous la voyons sommairement exposée par Jean de Salisbury (2). Elle ne sera pas même complétement abandonnée quand la science de l'entendement aura fait, au XIIIe siècle, de si notables progrès : nous la retrouverons, en effet, dans plus d'un commentaire du *Traité de l'âme ;* ce qui fera supposer, bien à tort, qu'Aristote en est l'auteur.

Ainsi Guillaume de Conches, trompé par des physiciens téméraires, nous fait une description fausse et choquante

« quod est inter mediam cellulam transmittit. Hoc foramen caruncula « quædam, similis capiti uberis mulieris, obstruit. Quum vero anima « vult aliquid novum memoriæ commendare, vel vetus ad memoriam « revocare, removet se caruncula illa aperiturque foramen... Hujus « cellulæ cerebrum est frigidum et siccum ; frigidi enim et sicci est « constringere et retinere. Sed istæ qualitates cerebri mutatæ has actio- « nes minuunt. Si enim aliquis habet cerebrum postremæ cellulæ humi- « dum, quia humiditas defluit et figuras et colores turbat, est malæ « memoriæ... »

(1) *Singul. hist. et littér.*, p. 285.

(2) « Quia sensuum examinatrix est (ratio)..., natura, optima parens « omnium, universos sensus locans in capite, velut quemdam senatum « in Capitolio animæ, rationem quasi dominam in arce capitis statuit, « mediam siquidem sedem tribuens inter cellam phantasticam et me- « moriam, ut velut e specula sensuum et imaginationum possit exa- « minare judicia. » (*Metalogicus*, lib. IV, cap. XVII.)

des organes matériels de l'âme ; mais il s'exprime d'ailleurs en des termes exacts sur la dépendance réciproque des facultés mentales. Ces facultés, au nombre de trois, sont la sensation, l'imagination et la raison. Mais, dit-on, la raison n'atteint pas l'extrême limite de la connaissance : au delà de ce que la raison peut discerner subsiste ce que l'intelligence peut concevoir. De toutes les facultés de l'homme celle qui le conduit le plus près du divin sanctuaire, c'est l'intelligence, ce n'est pas la raison (1). Cela peut se dire encore avec l'adhésion d'Aristote. Cependant le fidèle disciple d'Aristote, après avoir reconnu les nobles prérogatives de l'intelligence, mettra tous ses soins à contenir cette faculté naturellement téméraire, tandis que le disciple de Platon la lancera libre de tout frein dans la voie qui conduit à l'abîme.

Maîtresse d'elle-même et ne sentant aucune contrainte, l'intelligence commence par confondre la plupart des choses qui doivent être distinguées, et particulièrement la physique et la théologie. Ainsi, discourant avec une entière liberté sur les personnes divines, Guillaume de Conches applique au Saint-Esprit cette phrase du *Timée :* « Dieu mit « une âme au milieu du monde et l'étendit dans toutes les « parties de ce monde. » Avant Guillaume de Conches

(1) « Est sensus vis animæ qua percipit homo figuram et colorem rei « præsentis, quamvis non operatur nisi in corpore præsentialiter, in « quo tantum est figura et color. Imaginatio vero est vis qua percipit « homo figuram rei absentis. Hæc habet principium a sensu, quia « quod imaginamus vel ut vidimus, vel ad similitudinem rei jam « visæ, ut ille Virgilianus Tityrus ad similitudinem suæ civitatis « Romam imaginabatur. Ratio vero est vis animæ qua dijudicat homo « proprietates corporum et differentias earum quæ illis insunt. Hæc « habet principium ab imaginatione et a sensu ; de eis enim quæ vel « sentimus vel imaginamur discernimus. Intellectus vero est vis qua « percipit homo incorporalia, cum certa ratione quare ita sint : hæc « habet principium a ratione. » (Comment. sur le *Timée,* fol. 56, *verso,* du nº 1095 de Saint-Germain.)

Thierry de Chartres avait déjà fait cette assimilation audacieuse, mais il avait eu, du moins, la prudence de ne pas la développer. Voici comment Guillaume la développe et la rend plus claire : « L'âme du monde est une force natu-
« relle d'où vient à certaines choses la faculté de se mou-
« voir, à d'autres celle de croître, de sentir, de penser. On
« se demande quelle est cette force. Cette force naturelle
« est, il me semble, l'Esprit-Saint, c'est-à-dire la divine et
« bienfaisante harmonie de qui toutes les choses ont reçu
« le don de se mouvoir, de croître, de sentir, de vivre,
« de penser. On l'appelle à bon droit force naturelle,
« car c'est au divin amour que toutes les choses doivent
« leur développement et leur vigueur. On l'appelle à bon
« droit âme du monde, car toutes les choses vivent dans
« le monde uniquement par l'amour, par la tendre affec-
« tion de Dieu. » N'est-ce pas encore assez clair ? Continuons à citer : « Une seule âme, toujours et partout la
« même, fait vivre et sentir quelques êtres, comme, par
« exemple, les brutes ; elle en fait penser d'autres,
« comme les hommes ; mais elle n'exerce pas en tous la
« même puissance, son action étant ralentie par la nature
« propre des corps (1). »

Il n'y aurait pas lieu de contredire notre docteur s'il avait simplement entendu proposer une thèse historique. En effet, le Saint-Esprit et l'âme du monde se ressemblent, et l'histoire rend facilement compte de leur similitude. Quand Plotin disserte sur l'âme du monde, il semble révéler le dogme du Saint-Esprit, et quand un père grec des premiers siècles s'exprime avec quelque abandon sur le dogme du Saint-Esprit, il semble répéter la dissertation de Plotin sur l'âme du monde. La ressemblance de

(1) Extrait du commentaire sur Boëce. (Voir Ch. Jourdain, *Notices et extr. des man.*, t. XX, p. 53.)

ces deux mythes est originelle. Mais Guillaume de Conches, ne connaissant l'origine ni de l'un ni de l'autre, n'en parle pas en historien ; c'est comme physicien et comme théologien qu'il les définit l'un par l'autre afin d'en démontrer l'identité réelle. Voilà pourquoi sa démonstration est de très-grave conséquence. En effet, le Saint-Esprit étant, selon le physicien, la cause motrice de tous les corps, l'âme, la vie commune de tous les êtres, et le même Saint-Esprit étant, selon le théologien, une des personnes de Dieu, Dieu lui-même, l'accord de la physique et de la théologie se fera sur cette conclusion : la forme, l'âme, la perfection finale de toute matière, c'est Dieu.

Cette conclusion, Guillaume de Conches ne l'a pas expressément énoncée. Il paraît même la désavouer dans sa glose sur le *Timée*. Il y a, du moins, un passage étendu de cette glose, où Dieu, défini la cause formelle du monde, est essentiellement distingué du monde, son ouvrage, son effet. La même glose rejette l'hypothèse du monde éternel : Dieu seul, dit-elle, n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin (1). Ainsi Guillaume de Conches se contient plus que Thierry. Assurément on peut lui prouver que son langage sur le Saint-Esprit n'est pas moins panthéiste que celui de Plotin sur l'âme du monde ; mais c'est une preuve à faire : il ne s'avoue pas lui-même, comme Thierry, comme Bernard, panthéiste résolu. Cependant il ne jouira pas, comme eux, d'une vieillesse tranquille, honorée. Un de ses écrits ayant été lu par Guillaume de Saint-Thierry, celui-ci, toujours prêt à prendre l'alarme, s'empresse de dénoncer à saint Bernard un nouvel hérétique : « Voici, dit-il, que de la souche « du serpent vient de naître un basilic. » Il ajoute que ce

(1) N° 1095 du fonds de Saint-Germain, fol. 56, *verso*. — *Singularités hist. et litt.*, p. 254.

basilic est païen, manichéen, sabellien, et conjure l'abbé de Clairvaux de reparaître en scène, armé de toutes ses foudres (1). A Guillaume de Saint-Thierry se joint Gauthier de Saint-Victor, un des plus ardents censeurs de toute érudition profane. Derrière eux s'agite la foule des dévots qu'ils ont alarmés.

Cependant leur dénonciation n'eut pas les suites les plus graves pour Guillaume de Conches ; un concile ne fut pas convoqué. On se contenta d'imposer à l'accusé la plus prompte rétractation de toutes ses opinions hétérodoxes. Elle est contenue dans un dialogue intitulé *Dragmaticon philosophiæ*, dont nous avons une édition imprimée à Strasbourg en 1567, in-8°, sous ce titre : *Dialogus de substantiis physicis, confectus a Guillelmo, aneponymo philosopho*. C'est la rétractation formelle du théologien : « J'ai, dit-il, composé dans ma jeunesse « un livre plein d'imperfections, où j'ai mêlé le faux et « le vrai, et omis beaucoup de choses nécessaires. C'est « pourquoi j'ai formé le dessein de reproduire le vrai « dans ce nouvel écrit, d'y condamner le faux, ainsi que « d'y réparer diverses omissions. » Les personnages du dialogue sont Guillaume et Geoffroi le Bel, duc de Normandie. Ayant eu l'honneur de le compter autrefois au nombre de ses écoliers, Guillaume suppose que ce prince l'interroge avec une curieuse sollicitude sur les plus graves et les plus obscurs problèmes de la physique, et il répond successivement aux nombreuses questions qui lui sont adressées. La première est celle-ci : Qu'est-ce qu'une substance ? Ce terme, répond le philosophe, s'emploie pour désigner tout ce qui est ; et ce qui est se divise en deux ordres principaux : ainsi, il y a la sub-

(1) Guillelm. de Sanct. Theodor., *De erroribus Guillelmi de Conchis*, dans la *Bibliothèque cistercienne*, t. IV, p. 127.

stance increée, la substance divine, et la substance créée, qui est considérée comme visible ou comme invisible. Quel est d'abord le sentiment de l'auteur sur la substance créée invisible ? Il va, dit-il, répéter ce que Platon enseigne à ce sujet : « Platon, qui fut le plus docte des « philosophes, a divisé le monde en cinq régions : le ciel, « l'éther, l'air, la région humide et la terre. Dans la région « du ciel, il a placé un animal invisible, raisonnable, « immortel, impassible, c'est-à-dire les étoiles ; dans la « région de la terre, un animal visible, raisonnable, pas- « sible, mortel, c'est-à-dire l'homme... » Et il continue de reproduire ou de travestir sur ce ton, pendant une bonne part de son entretien philosophique avec le duc de Normandie, la doctrine du *Timée* sur la nature des choses, alléguant, entre parenthèses, l'autorité de saint Augustin et de saint Ambroise, pour faire voir que si, dans sa liberté philosophique, Platon a été bien au delà de ce qu'enseignent les livres sacrés, il s'est trouvé néanmoins presque toujours d'accord avec les interprètes les mieux famés de ces livres. Le duc, fort attentif à ce discours, fait remarquer à son ancien maître qu'il s'écarte quelquefois du texte de Platon, et qu'en voulant définir les formes invisibles des éléments, il reproduit des hypothèses qui sont habituellement mises au compte des Epicuriens. Cette observation ne trouble pas le philosophe. Il répond qu'en effet le système des corpuscules est celui d'Epicure, mais qu'il ne faut pas condamner ce système parce qu'il vient d'un philosophe, d'ailleurs mal noté. Toutes les sectes ont, en effet, enseigné quelque chose de la vérité : *Nulla tam falsa est secta quæ non habeat aliquid veri admixtum.* Cette proposition éclectique, transmise à Guillaume de Conches par Beda, qui l'avait lui-même reçue de saint Augustin, n'est pas tout

ce qu'il faut remarquer dans ce passage. Gauthier de Saint-Victor accuse Guillaume de Conches d'avoir remis en honneur les fantaisies profanes du système atomistique, au grand scandale des cœurs fidèles (1), et c'est de cela qu'il s'excuse. Arrivant enfin à l'animal visible, raisonnable, passible et mortel, à l'homme, Guillaume explique d'abord ce que c'est que le corps humain, et puis s'exprime ainsi sur la nature de l'âme : « Les formes de « l'activité (*actiones*) de l'âme sont nombreuses et diver- « ses ; nous distinguons l'esprit (*ingenium*), l'opinion, la « raison, l'intelligence et la mémoire. L'esprit est une « certaine énergie qui peut par elle-même tout ce qu'elle « peut ; ou bien encore, c'est la puissance que l'âme a « naturellement de percevoir aussitôt ce qui s'offre à elle. « On dit, en effet, de ceux qui entendent et comprennent « promptement, qu'ils ont l'esprit subtil, bien doué, et « de ceux qui comprennent lentement, qu'ils ont l'esprit « lourd, épais. L'opinion et la raison viennent des sens « de la manière que je vais décrire. Quand l'âme perçoit « la couleur, la figure d'une chose dans l'organe de la « vue, aussitôt elle apprécie la quantité, la qualité de « cette chose, le rapport ou la différence de cette chose « avec les autres. Cependant il arrive que plus d'une fois « elle se trompe. Souvent, en effet, elle suppose qu'une « chose est ce qu'elle n'est pas... Et cela s'appelle une « opinion fausse. Quelquefois l'âme n'est pas abusée,

(1) Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. II, p. 659. Voici le passage de Gauthier de Saint-Victor : « Aiunt Hebræi *Doc* significare tenuissimum « pulverem qui oculo rapitur, sæpe in oculo mittitur, et sentitur potius « quam videtur. Minutissima ergo frusta pulveris et pene invisibilia « hoc verbo appellantur, quæ forte Democritus cum Epicuro suo « *atomos* vocat. Inde Wilh. de Conchis ex atomorum, id est minutissi- « morum corporum, concretione putat fieri omnia. » (Oudin, *Scriptor.*, t. II, p. 1228.)

« mais elle hésite, elle ne sait si cette chose est telle ou
« ne l'est pas ; c'est en cela que consiste l'opinion vraie.
« L'opinion est donc un faux jugement de l'âme, ou un
« jugement vrai, mais hésitant et incertain. S'il s'agit
« d'un objet matériel, et si ce jugement est confirmé
« par l'adhésion des sages et par une démonstration
« rigoureuse, on l'appelle raison. La raison est un juge-
« ment ferme, certain, porté sur un objet matériel. Ainsi
« l'opinion peut quelquefois s'élever jusqu'à la raison.
« Si, d'autre part, l'âme porte un jugement sur les cho-
« ses immatérielles, et se trompe, c'est une fausse opi-
« nion ; si elle ne se trompe pas, mais hésite encore, c'est
« une opinion vraie ; si cette opinion est confirmée comme
« je l'ai dit, c'est l'intelligence. Mais les objets immatériels
« étant hors de la portée de nos sens, il y a peu d'esprits
« qui arrivent à la certitude en ce qui les concerne. Aussi
« Platon dit-il que l'intelligence n'appartient qu'à Dieu
« et à un petit nombre de mortels... L'intelligence pro-
« cède de la raison... En effet, quand les premiers hom-
« mes, guidés par la raison, s'appliquèrent à connaître
« les natures des corps, ils se demandèrent quelle pou-
« vait être l'action des corps ; et, voyant des actes qui ne
« pouvaient être produits par les corps, ils se dirent qu'il
« y avait un agent qui n'était pas un corps. Ils l'appe-
« lèrent l'esprit (*spiritum*) ; et, dirigeant vers cet esprit
« leur instrument intellectuel, ils en eurent d'abord quel-
« ques opinions fausses et quelques autres vraies. Après
« un long travail et de grands efforts, ils parvinrent enfin
« à se débarrasser des fausses et à confirmer les vraies
« par des démonstrations rigoureuses ; ainsi naquit l'in-
« telligence, sous les auspices de la raison (1). »

(1) « Illæ actiones multæ et diversæ sunt. Est enim ingenium, est

Le dernier écrit de Guillaume de Conches rétracte tout ce qu'il avait osé dire, dans sa jeunesse, contre l'opinion commune des théologiens. Son intelligence, autrefois égarée par Platon, par Boëce, est rentrée dans la voie de l'orthodoxie. Cependant, qu'on le remarque, ce docteur pénitent ne veut mourir ni sceptique, ni mystique. Il croit toujours à la science, il défend encore au nom de sa science, sur le ton et selon la méthode des savants, tout ce qu'on n'a pu condamner au nom de la foi dans ses anciens écrits. Les Victorins l'ont vaincu; en le menaçant des foudres de l'Eglise, ces

« opinio, est ratio, est intelligentia, est memoria. Est autem ingenium « vis quædam animis insita, suis viribus prævalens, vel ingenium est « vis animæ naturalis ad aliquid cito percipiendum; unde qui cito « quid audiunt, intelligunt, boni et acuti dicuntur ingenii; qui tarde, « duri et hebetis. Opinio vero et ratio ex sensu hoc modo proveniunt. « Cum anima in prædicto visus instrumento colorem et figuram rei « percipit, statim quid ipsa res sit, et quanta, et qualis perpendit, in « quo conveniat cum aliis rebus et in quo differat. In hoc tamen quandoque decipitur. Putat enim sæpe rem esse quod ipsa non est, vel « quanta non est... ; et hæc opinio falsa dicitur. Aliquando in istis non « decipitur anima, sed fluctuat et nescit an ita sit, necne, et tunc vera « opinio dicitur. Est igitur opinio falsum de rebus animæ judicium; « vel verum, fluctuans et incertum. Si vero hoc judicium de re corporea vel assensu sapientium vel argumentis necessariis confirmetur, « est ratio. Est enim ratio certum et firmum judicium de re corporea. « Quædam igitur opinio in rationem potest transire. Si vero anima « de corporeis judicat, sed fallitur, falsa est opinio : si non fallitur, « sed adhuc fluctuat, vera est opinio; sed si prædicto modo confirmatur, est intelligentia. Sed quia incorporea a sensibus nostris remota, « pauci sunt qui de eis certi sunt; unde Plato : Intelligentia solius « Dei est et admodum paucorum hominum... Intelligentia ex ratione « nascitur... Cum enim primi homines, ratione ducente, naturas corporum cognoscerent, perpenderunt quid agere corpora possent, percipientesque actus qui ex corporibus esse non possent, perpenderunt « agentem esse qui corpus non erat : hunc vocaverunt spiritum, dirigentesque in ipsum acumen ingenii, prius de eo habuerunt opiniones « quasdam falsas, quasdam veras; falsas vero longo labore, magna « industria eliminaverunt, veras necessariis argumentis confirmaverunt, « sicque duce ratione nata est intelligentia. » (*Dragmaticon philosophiæ*. Mss. lat. de la Biblioth. nat., n° 6415, fol. 22, v°.)

armes magiques, ils l'ont soumis; mais ils ne l'ont pas converti.

Guillaume de Conches nous donne la plus forte preuve de sa constance philosophique dans ses explications dernières sur la nature et les opérations de l'âme. Nous les avons à dessein complétement reproduites. Cette analyse plus verbeuse que correcte des énergies intellectuelles ne peut être avantageusement mise en parallèle avec les distinctions si profondes, ou, du moins, si subtilement ingénieuses du siècle suivant; Guillaume de Conches n'a pu lire dans le *Timée* ce qui n'y est pas, et c'est le *Traité de l'âme* d'Aristote qui doit enseigner à nos docteurs du moyen âge en quoi diffèrent les facultés et les idées. Mais, quelle que soit l'inexpérience de Guillaume, il sait, il est fermement convaincu, d'une part, que toute notion des choses naturelles parvient à la raison par le moyen des sens, et, d'autre part, que l'intelligence serait dénuée de toute notion des choses surnaturelles si la raison ne la disposait pas à concevoir ces choses qu'elle ne connaît pas elle-même. L'intelligence, dit-il, procède de la raison. Ce point de doctrine est d'une grande importance. En le maintenant Guillaume demeure philosophe. A l'école de Saint-Victor, où se forment les mystiques, où toute philosophie est pareillement décriée, celle d'Aristote comme celle de Platon, on enseigne, nous l'avons dit, que la sensation est perverse, la raison pervertie, et que l'intelligence ne peut avoir la vision claire de la vérité que durant le sommeil des sens et de la raison. Ce n'est donc pas le désaveu du philosophe qu'ont obtenu les clameurs de Guillaume de Saint-Thierry et de Gauthier de Saint-Victor : ces clameurs n'ont eu d'autre effet que d'intimider le théologien.

CHAPITRE XVIII.

Gilbert de La Porrée.

Après Guillaume de Conches nous placerons, avec Tennemann, Gilbert de La Porrée. De tous les philosophes scolastiques du XII[e] siècle, Gilbert de La Porrée est le seul qu'on ait cité dans le siècle suivant. On aurait eu plus souvent l'occasion, surtout dans l'école dominicaine, d'invoquer l'autorité d'Abélard ; mais il était mort avec une si fâcheuse renommée qu'on aurait craint de se compromettre en le citant. Des poëtes laïques, comme l'auteur du *Roman de la Rose,* pouvaient se permettre de chanter ses malheurs; aucun moine, aucun clerc ne devait connaître l'amant d'Héloïse. Nous ne disons pas que nos docteurs du XIII[e] siècle aient oublié tous ceux des siècles précédents, hormis Gilbert ; on a toujours professé, toujours pratiqué, dans l'Eglise, le respect des anciens; mais quand Albert le Grand rappelle quelques aphorismes mystiques des Victorins Hugues ou Richard, et de même quand saint Thomas allègue ou critique Raban Maur, saint Anselme, c'est comme théologiens qu'ils les désignent, ce n'est pas comme philosophes. Pour Gilbert de La Porrée, il a conservé, durant tout le moyen âge, la réputation d'un logicien original et profond.

Né dans la ville de Poitiers, Gilbert avait eu pour maîtres, au rapport d'Othon de Freisingen, Bernard de

Chartres, Anselme et Raoul de Laon (1). A ces noms connus les auteurs de l'*Histoire littéraire* ajoutent celui du « professeur Hilaire, » sous lequel, disent-ils, Gilbert fit ses premières études, dans sa ville natale; mais cette addition est une erreur. Quand Gilbert parut devant un concile, accusé d'avoir qualifié l'essence divine en des termes suspects d'hérésie, il cita pour se justifier plusieurs textes de saint Hilaire, évêque de Poitiers. Othon de Freisingen a donc pu compter à bon droit saint Hilaire de Poitiers parmi les illustres docteurs dont Gilbert s'était simplement proposé de reproduire les sentiments et le langage; mais il n'y eut, au XII[e] siècle, aucun professeur de ce nom dans la ville de Poitiers.

Gilbert fut d'abord chancelier, c'est-à-dire écolâtre de l'église de Chartres. Nous le trouvons occupant cette charge en l'année 1135 (2). On croit qu'il vint ensuite enseigner à Paris. Ses succès le firent rappeler dans sa ville natale. Nommé scolastique de Saint-Hilaire de Poitiers en l'année 1140, il fut élu, l'année suivante, évêque de cette ville. Un aussi rapide avancement n'était pas un fait ordinaire. Othon de Freisingen nous l'explique, lorsqu'il vante l'éloquence et les mœurs de Gilbert. Son rare savoir et son rare mérite nous sont, d'ailleurs, attestés par ses écrits.

Sur sa doctrine nous recueillons d'abord un témoignage contemporain, celui de Jean de Salisbury. Voici le passage du *Metalogicus* qui le concerne : *Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto, episcopo Pictaviensi, universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis*

(1) *De gestis Frederici*, lib. I, cap. L.
(2) *Cartulaire de l'église de Chartres*, publié par MM. de Lépinois et Merlet, t. I, p. 142.

exemplum (1), *et quæ non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhæret. Hæc græco eloquio dicitur* εἶδος, *habens se ad idæam ut exemplum ad exemplar : sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis* (2). Ce que nous traduisons ainsi : « Un autre, pour exprimer l'opi-« nion d'Aristote, attribue, avec Gilbert, évêque de « Poitiers, l'universalité aux formes nées, et s'évertue à « en démontrer la conformité. Or, une forme née est un « exemple (une copie) de l'original, et elle n'a pas son « siége dans l'intelligence divine, mais elle est inhérente « aux choses créées. Elle s'appelle, en grec, εἶδος, étant à « l'idée (divine) ce que l'exemple est à l'exemplaire. Sen-« sible dans l'objet sensible, elle est conçue insensible « par l'esprit; en outre, singulière dans les singuliers, « elle est universelle en tous. » Ce témoignage est précieux, et nous montrerons qu'il est fidèle. Cependant ne s'étonne-t-on pas de voir un historien aussi bien informé que Jean de Salisbury présenter une telle doctrine sous le nom d'Aristote? Qu'on en soit donc prévenu, Jean de Salisbury n'entend pas ici garantir l'aristotélisme de Gilbert, mais, opposant ce docteur à Bernard de Chartres, qui se disait disciple de Platon, il fait simplement remarquer que Gilbert se disait, de son côté, disciple d'Aristote. Il ne l'était pas, on le voit bien; mais la remarque de Jean de Salisbury n'en est pas moins vraie. En effet, les poëtes, comme Bernard de Chartres, ayant trouvé dans le *Timée* toute la matière de leurs poétiques paraphra-

(1) M. Ch. de Rémusat propose de lire *originale exemplum*; mais cette leçon paraît devoir être rejetée. Si les formes nées sont prises pou les formes premières, les copies pour les « originaux, » les « exemples pour les exemplaires, tout le système de Gilbert s'évanouit.

(2) *Metalogicus*, lib. II, cap. XVII.

ses, pouvaient justement désigner Platon comme leur maître, et ils n'avaient point affaire d'un autre maître que Platon. Mais s'il existe quelque part une exposition vraiment scientifique de la doctrine de Platon, elle n'est pas dans le *Timée;* ainsi nos philosophes du moyen âge ne trouvaient pas ailleurs que dans l'*Organon* d'Aristote l'instrument nécessaire, en d'autres termes la méthode de toute démonstration didactique. Quand donc ils n'avaient pas la pratique ou le goût de la lyre, quand ils se proposaient non de chanter, mais d'expliquer la nature, ils étaient forcés de présenter selon les règles d'Aristote leurs explications conformes ou contraires à sa doctrine. C'est pourquoi Gilbert, après Guillaume de Champeaux, avant Duns Scot, affiche la prétention d'être le plus sincère des péripatéticiens.

Pour prouver que cette prétention n'est pas fondée nous avons, outre le témoignage de Jean de Salisbury, les documents les plus authentiques. En effet, il reste de Gilbert un assez grand nombre d'ouvrages imprimés ou manuscrits. Nous ne les nommerons pas tous (1); mais les auteurs de l'*Histoire littéraire* en ayant dressé le catalogue d'une manière très-inexacte, nous croyons devoir le rectifier, du moins en ce qui concerne ses traités

(1) Le plus considérable est un commentaire sur les Psaumes de David, dont il existe en grand nombre des manuscrits, avec ou sans son nom. Le plus ancien est un beau volume de Saint Germain-des-Prés, inscrit aujourd'hui sous le n° 12004 des latins, à la Bibliothèque nationale. En voici le titre : *Liber Hymnorum vel Soliloquiorum David prophetæ, glossatus a mag. Gilberto, Pictaviensi episcopo.* Une main du XVI[e] siècle a écrit en tête de cette glose : *Indignus qui imprimatur, propter errorum silvam hæreseumque multiplicia monstra.* Cet avis devait beaucoup nous engager à lire l'ouvrage; mais c'est un avis trompeur : il n'y a pas d'hérésies dans la glose de Gilbert sur les Psaumes et nous l'avons lue sans profit. Il est probable que l'auteur de la sentence l'a, pour sa part, condamnée sans la lire, sur la mauvaise renommée de l'auteur.

philosophiques. « Le premier est, disent-ils, un commen-
« taire sur les livres de la *Trinité* de Boëce. On le voit
« dans l'édition générale des œuvres de Boëce, publiée
« à Bâle, en un volume in-folio, l'an 1470 (1). » L'édition de Bâle dont veulent ici parler les Bénédictins est celle d'Henricpetri, qui porte la date de 1570. Divers traités faussement attribués à l'auteur de la *Consolation* et d'ailleurs assez étrangers les uns aux autres, ont été réunis par l'éditeur sous un seul titre, et forment les quatre livres de la *Trinité*. Gilbert a, en effet, commenté ces livres, et son commentaire est dans l'édition désignée. Mais nous voyons plus loin, dans la liste des ouvrages inédits de Gilbert, que les Bénédictins mentionnent une glose « très-prolixe et assez peu intelligible sur le traité
« de Boëce *Des deux natures de Jésus-Christ* (2); » et ils ajoutent que, suivant Sanders, il existait un manuscrit de cette glose à la bibliothèque de Saint-Amand. Il n'était pas nécessaire d'invoquer à ce sujet l'autorité de Sanders, rien n'étant moins rare que les manuscrits de la glose dont il est ici question. Elle se trouve d'abord dans un manuscrit du Roi, que les auteurs de l'*Histoire littéraire* avaient sous les yeux lorsqu'ils rédigeaient leur notice sur Gilbert de La Porrée, celui qui porte le n° 2178, et l'on ne s'explique guère comment ils ne l'y ont pas rencontrée. En outre, ils en auraient pu voir deux autres exemplaires à la Sorbonne, dans les volumes qui ont pris à la Bibliothèque nationale les n°s 1407 et 1408. Enfin, avec un peu plus d'attention, les Bénédictins auraient reconnu que le traité *De duabus naturis et una persona Christi* est tout simplement le quatrième livre de la *Trinité* dans l'édition de 1570, et que, loin d'être

(1) *Hist. litt.*, t. XII, p. 475.
(2) *Ibid.*

inédite, comme ils le supposent, la glose de Gilbert occupe dans cette édition une place importante. Nous voyons encore, dans le catalogue des ouvrages inédits de notre docteur, « un Commentaire sur l'écrit attribué « à Mercure Trismégiste *De hebdomadibus*, *sive de dignitate* « *theologiæ* (1). » C'est une autre erreur. Nous ignorons s'il existe un ouvrage attribué sous ce titre au prétendu Mercure Trismégiste ; mais nous savons d'une manière très-certaine que le traité commenté sous ce titre par Gilbert est un des traités faussement attribués à l'auteur de la *Consolation*, qu'on intitule encore : *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter prædicentur*. On en possède un grand nombre de manuscrits, ainsi que de la glose de Gilbert. Mais avons-nous besoin de les désigner? Ce traité *De hebdomadibus,* ou *Utrum pater,* est le livre deuxième de la *Trinité* dans l'édition de 1570.

Nous dirons ce que contiennent ces gloses. Mais, pour procéder avec méthode, il convient d'exposer d'abord la doctrine qui nous est offerte par un autre écrit de Gilbert, le *Livre des six principes*, *Sex principiorum liber,* si célèbre durant tout le moyen âge, interprété tour à tour par Albert le Grand (2), Antonio Andrea et Bonne-Grâce d'Asculo, enfin publié par Ermolao Barbaro dans son édition des œuvres d'Aristote (3). Voici

(1) *Hist. littér.*, t. XII.

(2) Le *Livre des six principes* avait pour Albert le Grand presque l'autorité des livres d'Aristote. Voici le début de la glose d'Albert : « Sicut in Prædicamentorum libro secuti et prosecuti sumus scientiam « Aristotelis, sic in hoc libro sequimur Gilbertum Porretanum, qui ea « quæ de Sex principiis dicuntur invenit et composuit ad faciliorem « intellectum eorum quæ in libro Prædicamentorum succincte dicta esse « videbantur. » (Albert. Magn. *Lib. de sex princ.*, tract. I, cap. I.)

(3) Les auteurs de l'*Histoire littér.*, t. XII, p. 473, en désignent à tort une autre édition dans un volume dont le titre porte *Auctoritates*

quelques observations préalables sur la matière du *Liber sex principiorum*. Parmi les dix catégories, il y en a quatre dont Aristote s'est occupé de préférence : sur les six autres il n'a présenté que des considérations sommaires. N'a-t-il donc pas voulu, par cela même, distinguer en deux classes les dix attributs généraux et nécessaires des choses ? Gilbert suppose et motive cette distinction. Il y a, dit-il, certaines catégories qui désignent, outre la substance, ce qui est absolument inhérent à la substance ; d'autres désignent quelque mode extérieur, qui vient changer la condition de la substance, sans, toutefois, s'unir à elle. Appelant les catégories des formes, Gilbert définit les premières des formes inhérentes, les autres des formes assistantes, *formas assistentes ;* et comme Aristote passait pour avoir donné des explications insuffisantes sur les six dernières catégories, Gilbert a prétendu compléter son livre. Ce complément fut adopté dans toutes les écoles jusqu'au XVIe siècle. De même que le traité de Porphyre, il fut joint aux *Catégories*. Pour entrer dans le monument péripatéticien, on passait par l'*Isagoge ;* on en sortait par le *Livre des six principes*.

La distinction reconnue, ou plutôt inventée par Gilbert de La Porrée, est évidemment très-importante. Elle suppose que les premières catégories sont proprement considérées comme les genres les plus généraux, parce qu'elles ne peuvent être séparées de la substance, ni même être conçues en dehors d'elle. Quant aux autres catégories, elles déterminent, il est vrai, dans l'hypothèse, la manière d'être actuelle de la substance, et, à

Aristotelis, Senecæ, Boethii, Platonis, etc.., etc., *et Gilberti Porretani*. Ce volume, imprimé en 1498, à Paris, par Félix Baligant, contient simplement, au fol. 40, quelques conclusions tirées du *Livre des six principes*. Il y a deux pages seulement de ces extraits.

ce titre, elles sont des principes; mais, comme elles ne sont pas des attributs permanents, inséparables d'un sujet, et qu'elles se disent d'un sujet déterminé par comparaison à un autre sujet, Gilbert prétend que le sujet les supporte, non comme inhérentes, mais comme assistantes. Si nous savions en quelle année cette distinction a été faite par Gilbert, nous pourrions rechercher et trouver peut-être ce qu'elle a de vraiment original. En l'absence de renseignements précis à cet égard, rappelons qu'Abélard, dans ses gloses sur les *Catégories* (1), a dit du temps et du lieu ce qui est dit du lieu, du temps, de l'action, de la passion, de la manière d'être et de la situation dans le *Livre des six principes.* Abélard nomme *adjacentia,* ou *adjuncta,* ces prédicaments du temps et du lieu, qui, dit-il, peuvent être considérés comme des principes en tant qu'ils causent certains effets, mais qui ne sont aucunement des principes sous le rapport de la matière, puisque le sujet auquel ils s'attribuent reçoit d'eux simplement un mode extrinsèque, la matière propre du temps et celle du lieu subsistant par elles-mêmes hors du sujet qu'elles viennent modifier. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que ces termes *principia adjacentia* correspondent exactement à ceux-ci : *principia assistentia, formæ assistentes;* mais il y a une question d'antériorité qu'il ne nous est pas permis de résoudre. Nous regrettons d'autant plus de laisser cette question indécise, qu'il s'agit ici d'une grosse affaire. On va nous comprendre.

Aristote, définissant les catégories, ne donne le nom substantif qu'à la première, la substance, οὐσια ; il

(1) Dans l'édit. de ses *Ouvrages inédits*, donnée par M. Cousin, p. 199.

nomme les autres ποσόν, ποιόν, πρός τὶ, ποῦ, ποτὲ, χεῖσθαι, εχεῖν, ποιεῖν, πάσχειν. La substance est à la fois le seul être, l'individu, et ce qui est dit généralement de tous les êtres : dans le premier sens, οὐσια, *l'être;* dans le second, εἶναι, *être,* puisque ce qui est commun à tous les êtres, c'est d'être. Ce qui leur est encore commun, c'est d'être (il faut avoir ici recours à la langue latine) *quantum, quale, ad aliquid, ubi,* etc.; et puisque les manières d'être communes ne sont pas des êtres, comme la première catégorie l'est en un sens, on ne les désigne pas correctement par un nom substantif. Mais voici pour les interprètes d'Aristote un grave embarras. Ces attributs généraux, qui ne sont pas des êtres, mais qui se disent des êtres, ne viennent-ils pas eux-mêmes d'êtres différents de ceux dont ils se disent? Par exemple, l'être se dit de Socrate, suivant la première catégorie. Or, ce que Socrate est, c'est lui même et non pas un autre; Socrate n'est dit que de Socrate et n'est qu'en Socrate. Mais, quand on dit que Socrate est grand, suivant la seconde catégorie, ce *quantum* de grandeur, qui se dit de Socrate et n'est pas un être, ne vient-il pas d'un être, ou, pour mieux dire, d'une comparaison faite entre Socrate et un autre? Dans cette hypothèse, l'attribut, le *quantum*, ne serait pas inhérent à Socrate, il lui serait adjacent. Or, Gilbert déclare qu'il ne voit pas et qu'il ne conçoit pas une substance qui ne donne pas elle-même sa propre quantité; d'où il suit, en logique, que la quantité se dit absolument de la substance et non relativement. Au sujet de la qualité, Gilbert s'exprime dans les mêmes termes; il n'admet pas que le *quale* de Socrate, « Socrate est sage, » se dise d'un sujet par comparaison avec un autre.

Mais ce qui s'entend ainsi du *quantum*, du *quale*, peut-il s'entendre pareillement de la quatrième catégo-

rie, la relation, *ad aliquid?* Platon définit le quatrième prédicament ce par quoi un sujet est ce qu'il est à cause d'un autre. Aristote aime mieux s'exprimer ainsi : « Les relatifs sont les choses dont l'existence se confond « avec leur rapport quelconque à une autre chose. » Or, que l'on adopte l'une ou l'autre de ces définitions, deux termes sont supposés, et, comme l'un de ces termes est le sujet de la proposition, ce sujet est dit ce qu'il est non par lui-même, c'est-à-dire absolument, mais à cause d'un autre, c'est-à-dire relativement. Il semble donc qu'il y ait une distinction à faire entre la quatrième catégorie et les trois premières, qui se disent de la substance même *in omni statu, semper, ubique, sine respectu ad alterum.* Cependant, que l'on y prenne garde, cette quatrième catégorie n'est le nom d'aucune relation déterminée. C'est une des propriétés de la substance d'être à l'égard d'un autre; voilà ce que signifient ces termes *ad aliquid.* Mais par ces termes l'autre n'est pas désigné. Aussi Gilbert et son commentateur Albert le Grand admettent-ils encore la relation au nombre des attributs généraux qui se disent absolument de la substance. Comme ils font usage de distinctions fort subtiles pour justifier ce point de leur doctrine, ce n'est pas sans difficulté que nous avons pu les comprendre. Nous les comprenons ainsi. Ces termes *ad aliquid* ne signifient pas la relation en acte; ils expriment simplement la relation en puissance, et la propriété de pouvoir être dit en relation avec un autre appartient absolument à tout sujet : ce qui lui appartient relativement, c'est d'être dit en relation avec un autre déterminé. Remarquons en passant que tous nos philosophes scolastiques n'ont pas compris ou n'ont pas accepté cette assimilation des quatre premières catégories. Pour ne citer que Pierre

Auriol et Zabarella, ces docteurs reconnaissent trois prédicaments auxquels appartient le titre de principes absolus : la substance, la quantité, la qualité ; à tous les autres ils n'attribuent qu'une nature relative ou respective (1). Leur opinion est celle de Leibnitz, qui nomme les trois premiers principes, seuls absolus, les déterminations internes de toute substance.

Être dit relativement, respectivement, c'est être dit par comparaison avec un autre. Gilbert, disposant les dernières catégories dans un nouvel ordre, se demande d'abord si la neuvième, *agere,* exprime une manière d'être absolue ou relative de la substance ; et de cette définition, *Actio est secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur,* il infère que toute action suppose deux termes : l'un, *qui dicitur agere* (le sujet) ; l'autre, *in quod agitur, quod subjicitur* (l'objet). Socrate ne peut être considéré dépourvu de substance, de quantité, de qualité, de relation (en puissance), ni même d'action (relation en acte). Cependant il y a lieu de faire une distinction entre ces modes. En effet, quand on dit de Socrate qu'il est petit, qu'il est sage, on ne parle que de lui ; mais quand on dit qu'il agit, on suppose que son action s'exerce sur un autre, qui est passif à l'égard de Socrate actif. Ce raisonnement est, pour ainsi parler, à deux fins, car il sert à établir que si la nature de la neuvième catégorie est relative, celle de la dixième, *pati,* ne l'est pas moins. En effet, dans la neuvième, il y a bien deux termes : Socrate, qui est actif, et l'autre, qui est passif. Semblablement, dans la dixième, les deux termes sont : Socrate, qui est passif, et l'autre, qui est actif. De même la huitième,

(1) Aureolus, in libr. I *Sentent.* dist. XIII, art. 2. — Zabarella, *De natur. scientiæ constitut.*, cap. XX ; dans son ouvrage intitulé *De reb. natur.*

quando, se dit *ex adjacentia temporis*, et la septième, *ubi*, se dit *circumscriptione loci*. Dans l'une et dans l'autre proposition il y a deux termes : la substance, le temps; la substance, le lieu. Pour ce qui regarde la cinquième catégorie, *situm esse*, elle signifie la disposition des parties dans un tout ou dans un lieu; et si cette forme de la substance ne lui est non plus inhérente, elle est sans contredit, parmi les formes adjacentes, celle qui vient adhérer à la substance de la façon la plus intime. Enfin la sixième catégorie, *habere*, n'a pas le même degré d'adhérence ; l'objet de la possession est le plus souvent séparé du sujet qui possède. Telles sont, sans entrer dans de plus grands détails, les motifs sur lesquels se fonde Gilbert de La Porrée pour distinguer, entre les formes ou catégories, celles qui se disent de la substance en elle-même, *in proprio statu*, et celles qui se disent de la substance par rapport à ce qui n'est pas elle-même, *respectu alterius*. En deux mots, toute définition de l'être suppose la notion du sujet, la notion de l'objet et la notion du rapport qui existe entre le sujet et l'objet. Il nous suffit d'énoncer les termes de cette proposition, pour faire apprécier avec quelle intelligence et quelle liberté Gilbert avait abordé les problèmes logiques.

Nous ne pouvions donc négliger de faire connaître le *Livre des six principes*. Mais ce n'est pas, avons-nous dit, le seul écrit de Gilbert qui soit entre nos mains, et si nous avons simplement recherché dans ce livre d'ingénieuses et subtiles distinctions, quand nous en aurions pu tirer quelques réponses aux questions de Porphyre, c'est que nous savions trouver ailleurs une exposition plus complète de sa doctrine sur ces graves questions. Cet autre livre, où Gilbert, élevant le ton de son discours, nous fait pleinement connaître, après sa logique, toute

sa physique et sa métaphysique, est le commentaire sur la *Trinité* du faux Boëce. Voici dans quel ordre s'y succèdent les sentences réalistes de Gilbert.

Tout ce qui est dans le monde phénoménal est composé de matière et de forme. La matière étant définie, suivant Platon, une mère féconde dans le sein de laquelle s'accomplit l'acte mystérieux de toute génération, il faut rechercher ce que c'est que la forme. L'acception générale du mot « forme » est ce qui se trouve au dehors, *foris manens*, et que l'on dit que la forme est une essence simple, immuable, contingente au composé (1) ; mais quand on parle, non de la forme absolument considérée, mais des formes, il y a lieu de faire une autre distinction. La forme première est l'essence même de Dieu ; la forme seconde appartient aux substances vraies, qui sont le feu, l'air, l'eau et la terre. On les appelle « substances « vraies, » *substantiæ sinceræ*, ou idées, parce qu'elles ne s'unissent pas à la matière, et pour les distinguer des concrets sensibles, qui nous apparaissent ignés, terrestres, etc., etc. La forme se dit, en troisième lieu, des principes essentiels des choses subsistantes ; ainsi l'on dit que la corporéité est la forme de tous les corps (2). La quatrième et dernière forme est la figure propre des phénomènes individuels. De ces quatre espèces de formes, il n'y a que les deux premières qui soient « vraies. » Il va sans dire que l'essence divine se suffit à elle-même. On accepte moins facilement comme de vraies substan-

(1) *Liber sex principiorum*, au commencement. Voir Albert le Grand, t. I *Operum*.

(2) « Illud etiam quorumlibet subsistentium quodlibet esse, ex quo « unumquodque eorum est aliquid, et quod eorum quæ sibi adsunt « materia est, eorumdem subsistentium dicitur forma, ut corporalitas « omnium corporum. » (In Boethium *De Trinit.*, p. 1138 de l'édit. de 1570.)

ces les quatre idées fondamentales, le feu, l'air, la terre et l'eau. Pourquoi ? Parce qu'on croit les voir, dans le monde sensible, unies aux corps. Mais cette union n'est pas telle qu'on la suppose. Les pures idées séjournent dans une région supérieure ; loin d'être naturellement incorporées aux choses, elles en sont naturellement séparées, comme tout exemplaire l'est de son image.

Cette image est donc une forme née de la forme, et l'on peut dire d'elle seule, non de son idée, qu'elle est dans les objets sensibles, ou, mieux encore, que les objets sensibles sont en elle. L'essence de l'objet sensible est la forme de cet objet; or la forme que cet objet possède n'est qu'une part de la forme, ou, pour autrement dire, de l'essence qui se retrouve au même titre chez tous les autres objets subsistants : *Dicitur est formæ, quam in se habet, participatione ;* et cette forme subalterne a son origine dans la forme de l'ordre supérieur. Ce qui se dit de l'essence se dit de la qualité, de la quantité, de la relation, considérées comme formes du quatrième ordre ; elles se trouvent, à ce degré, unies aux choses, et les choses sont plutôt en elles qu'elles ne sont dans les choses, toute chose étant un composé d'une forme et d'un corps. Les formes pures sont donc les seules vraies formes. Cette corporéité, qui donne l'être à l'universalité des corps, ou plutôt qui est leur essence même, n'est pas une vraie forme, puisqu'elle est en composition avec la matière. Quant aux figures des objets sensibles, à ces qualités diverses qui accompagnent leur essence au sein des choses, *quæ in subsistentibus eorumdem esse sequuntur,* la forme ne se dit d'elles qu'en manière de surnom, *formæ tantum cognominantur.* On les appelle aussi les formes nées, *formæ*

nativæ (1), pour les distinguer des formes éternelles, impérissables.

A ce point le philosophe fait une sorte de retour sur lui-même. Il vient de dire que la matière est en soi dépourvue de toute forme, et que la forme est en soi pure de tout alliage matériel ; il ajoute qu'ainsi considérées la matière et la forme sont dans le repos, tandis que la matière informée, qu'on peut aussi nommer la forme matérialisée, est dans le mouvement. Or, quel est le premier objet des études de la raison humaine ? C'est évidemment cette matière informée, qui seule tombe sous les sens. Et qu'offre-t-elle aux investigations curieuses de la raison ? L'indissoluble alliance de ce qui vient de la matière et de ce qui vient de la forme. Mais il ne suffit pas à la raison de contempler, au sein de la réalité sensible, l'union de ces formes secondes et de ces matières secondes ; par un procédé qui lui est propre, elle peut abstraire et considérer abstractivement (*abstractim considerat*) ces formes dégénérées qui, dans leur condition native, sont jointes, unies aux corps. Abstraire est donc disjoindre : ainsi, par le moyen d'une opération disjonctive, l'abstraction dégage deux notions, deux idées du tout composé, l'idée de ce qu'est un corps et l'idée de ce qu'est une forme. On peut dire que la forme abstraite est en quelque sorte, « par une dénomination métonomique, » affranchie de la loi du mouvement. Cette forme n'est pas sans doute l'idée vraie, l'idée pure, la seconde essence ; elle est, du moins, dans l'entendement humain, la représentation de cette idée. Ainsi, la raison voit d'abord, par l'intermédiaire des sens, les formes nées, unies aux

(1) C'est en ce sens que Cicéron emploie ce terme *nativus*. *Nativi Dii*, les dieux nouveaux, qui n'ont pas toujours été, qui sont nés dans le temps.

corps ; ensuite elle les sépare intellectuellement de ces corps et les conçoit comme permanentes. Mais, puisque cette conception, venant de l'abstraction, n'est pas conforme à la nature des choses, le vrai nom de la science qui nous offre l'ensemble de ces conceptions abstraites n'est pas la science physique ; c'est une des branches de la science mathématique. Cette scrupuleuse dénomination ne nous appartient pas ; elle est de Gilbert lui-même. Jean de Salisbury l'avait remarquée. Il y fait allusion dans le chapitre du *Polycraticus* où il expose toutes les thèses discutées de son temps sur la nature de la substance.

Mais, l'abstraction produite, la raison s'en tient-elle à cette spéculation mathématique, qui lui fournit une notion purement subjective de la forme, de l'idée? Non sans doute : de l'idéalisme critique la raison s'élève à l'idéalisme transcendantal. C'est le mot propre dont Gilbert fait usage : *nativa omnia transcendens*. Après avoir abstrait les idées, elle veut contempler ces idées, et les contemple, en effet, dans leur principe, dans leur exemplaire éternel. Parvenue à ce degré suprême de la connaissance, la raison est enfin satisfaite. Les sens l'avaient instruite de ce que c'est que le composé périssable ; elle avait acquis, au moyen de l'abstraction, la notion de la forme séparée ; et elle s'est élevée jusqu'à la vérité pure, jusqu'à la vérité vraie, si l'on peut parler ainsi, en franchissant la limite du contingent, pour atteindre le nécessaire, l'absolu, l'éternel (1).

Achevant l'exposition de sa doctrine, Gilbert établit que le général précède le particulier et lui communique l'être. Du genre qualité vient l'espèce rationalité ; puis cette

(1) In Boethium *De Trin.*, p. 1138-1140 de l'édit. de 1570.

espèce constitue l'espèce humaine, en se joignant à d'autres espèces, telles que l'animalité, la risibilité, etc., etc., et au corps, qui est donné par la matière. Il y a donc des espèces simples et des espèces composées. Les espèces simples sont celles dont le genre est un des dix prédicaments, comme, par exemple, la rationalité, qui est une espèce de la qualité; quant à l'humanité c'est une espèce composée, parce qu'elle est composée de plusieurs espèces simples, l'animalité, la rationalité, etc. Sous les espèces se trouvent les individus. Tout individu est un singulier : une chose et non une autre, *hoc, aliquid*. S'il arrive que plusieurs individus se ressemblent de quelque manière, *secundum aliqua eorum*, ce qu'ils ont ainsi de commun ne détruit pas leur personnalité (1), mais constitue leur similitude, et cette similitude est consubstantielle aux uns et aux autres (2). C'est ici que se place cette argumentation sur la conformité, qui paraît avoir été, selon Jean de Salisbury, une des nouveautés introduites dans l'école par Gilbert de La Porrée. Nous allons nous efforcer de la reproduire fidèlement. « Homme et soleil » sont deux noms communs. Mais il y a cette différence entre ces deux noms, que celui d'homme est commun, en fait, à tous les hommes qui sont, qui ont été, qui seront, tandis que celui de soleil est commun seulement en puissance ; car, en fait, il n'y a qu'un soleil, il n'y en a jamais eu qu'un, il n'y en aura jamais qu'un. Ce n'est donc pas du fait, c'est de la puissance que vient l'universalité, la communauté du nom. D'autre part, ce qui est le propre du véritable individu n'appartient à aucun autre ; mais toutes les parties qui composent le propre de cet individu sont

(1) *In Boethium*, p. 1165.
(2) *Ibid.*, p. 1192.

ou peuvent être communes à d'autres individus, sont ou peuvent être conformes chez tous les individus. Or, nous venons de voir que la communauté du nom a pour fondement non le fait, mais la puissance : si donc telles ou telles parties constitutives de l'individu peuvent se rencontrer chez tous les autres individus, elles seront justement dites communes ou conformes. Maintenant, voici Platon. Le propre de Platon, la personnalité même de Platon, n'est conforme, ni en puissance, ni en acte, chez aucune autre personnalité. Mais de quoi se compose le propre de Platon ? De sa sagesse, de sa grandeur, de sa blancheur, etc., etc., qualités qui se trouvent ou peuvent se trouver chez bien d'autres. Donc, aucune partie du propre de chacun n'est véritablement individuelle, et cependant le propre de chacun est, en vérité, non-seulement un singulier, un particulier, mais encore un individu. On appelle, en effet, individu cet assemblage de parties conformes auquel aucun autre assemblage ne peut être identique. Le tout de Platon est bien individuel, parce qu'il ne se rencontre nulle part ailleurs qu'en Platon; mais chacune des parties qui composent ce tout est singularisée, et n'est pas, toutefois, un singulier, car elle peut être ailleurs qu'en Platon. Donc, l'âme de Platon, dont toute la forme est une portion de la forme de Platon, n'est pas véritablement un singulier : aussi, bien qu'elle soit la substance d'une nature raisonnable déterminée, on ne peut dire que cette âme soit une personne; la personne, *persona, per se una*, est l'individu proprement dit (1).

(1) *In Boethium*, p. 1236. On ira plus tard bien au delà de ces distinctions. En effet, dira-t-on, ce mot *personne* est encore un nom qui convient à plusieurs : non pas sans doute comme le genre et l'espèce, qui désignent une communauté de nature (nominalisme), ou bien une nature commune (réalisme) ; mais comme ce terme *aliquis*, qui désigne la per-

Nous arrivons maintenant aux conclusions de Gilbert, à cette formule reproduite par Jean de Salisbury comme le dernier mot de sa doctrine : « La forme née est singu-« lière dans chacun des individus, elle est universelle « dans la totalité des individus. » Que sont, en effet, ces parties conformes dont la réunion constitue le tout de Platon ? Elles sont l'être même de Platon. Qu'on les supprime, Platon n'est plus ; mais, d'autre part, que l'on supprime Platon et les autres individus de son espèce, il n'y a plus que les formes pures : Dieu, les idées. Donc les universaux existent dans les particuliers au titre d'essences ; ils sont même, à proprement parler, tout ce qui dans les particuliers répond à la notion de l'être : *Particularium illud esse dicuntur quo ipsa particularia aliquid sunt.* Quant aux particuliers, ils sont d'abord, en tant que substances, une part quelconque d'essence distraite d'un fond commun, universel ; ils sont en outre, autrement considérés, des « substants (1), » parce qu'ils sont les sujets des accidents. Il importe de reproduire ici des distinctions qui feront mieux comprendre ce langage : « Ce qui, pour être, n'a pas besoin d'accidents, « subsiste, *subsistit ;* ainsi les genres, les espèces, les « subsistances, *subsistentiæ,* générales et spéciales, sub-« sistent vraiment. *Subsistunt tantum, non substant vere ;*

sonnalité de quelqu'un, et non celle d'un pris à part, de Socrate. Alors on dira que la personne, *persona,* représente l'individu, mais l'individu vague, *individuus vagus,* en quelque sorte indéterminé, et que l'individu déterminé par cette chair, par ces os, ne répond qu'au nom propre de Socrate : « Individuum vagum significat naturam com-« munem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, « ut scilicet per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singu-« laris designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine « Socratis hæc caro, hoc os. » (Thomas, Prima *Summæ,* quæst. 30, art. 4.)

(1) Que l'on nous permette de créer ce mot pour traduire celui de *substantes.* Nous avons à cœur de bien faire comprendre ce qu'il y a d'original dans le système proposé par Gilbert de La Porrée.

« mais ils ne sont pas des substants, puisque les gen-
« res, les espèces sont par eux-mêmes et ne supportent
« en cet état aucun accident... De même on dit bien
« que les individus subsistent, car, ainsi que les genres
« et les espèces, ils n'ont, pour être, aucun besoin des
« accidents... Ils tiennent leur forme, c'est-à-dire leur
« être, des différents propres et des différents spécifi-
« ques. Mais, non-seulement les individus subsistent, ils
« sont encore des substants, *non modo subsistunt, verum*
« *etiam substant individua,* puisque sans eux les acci-
« dents ne seraient pas ; considérés comme sujets des
« accidents, les individus sont dits en être les causes,
« les principes. Aussi, pour emprunter à la langue grec-
« que des expressions qui représentent bien la différence
« de ces deux modes de l'être, essence et substance,
« nous disons que ces mots εἶναι, οὐσιοῦσθαι, équivalent à
« ceux-ci *esse, subsistere,* et que *substare* se traduit heu-
« reusement par ὑφίστασθαι (1). » Cette distinction vient un peu tard : en attribuant le nom de substances aux formes secondes, aux exemplaires permanents, éternels, Gilbert a lui-même paru confondre ce qui, dit-il, doit être distingué, l'essence et la substance. Acceptons, toutefois, l'explication qu'il donne sur ces mots avant de conclure, et efforçons-nous de la bien comprendre.

Voici la manière d'être des individus : ils sont les sujets des accidents, ils supportent les accidents, et, en ce sens, les individus seraient bien nommés des substants, *sub stantes,* ὑπο ἱσταμένοι. Mais, avant de posséder une manière d'être, il faut être, *esse,* εἶναι : les individus sont par cela d'essence qu'ils ont en partage, et cela n'est pas au-dessous d'eux, mais est en eux ; ou plutôt

(1) In Boethium *De Trinitate*, p. 1239.

ils sont en cela, ils sont par l'essence et dans l'essence, *in esse*, ἐν οὐσία. Ce qui est propre à tel individu, c'est de supporter tel accident ; ce qui est commun à tous les individus, c'est d'être quelque chose de l'essence, οὐσιοῦσθαι. Or, l'essence étant divisible en quatre formes, c'est la forme du quatrième degré que les individus se partagent; et cette forme que l'esprit recueille, *post rem*, des similitudes ou conformités individuelles, est, *in re*, absolument telle que l'esprit la conçoit. Elle est donc l'essence même de tous les individus. Ainsi le commun, le conforme de Gilbert de La Porrée, est le non-différent d'Adhélard de Bath. Mais la thèse de la non-différence semble avoir pour fondement une négation, et, en effet, on l'établit en commençant par la définition de Socrate, c'est-à-dire de l'individu, de ce qui diffère, et l'on recherche ensuite ce qui est non-différent en Socrate, en Platon. Cette thèse sera donc facilement abandonnée pour celle de la conformité, qui, présentant dès l'abord une affirmation, doit naturellement avoir plus de succès dans l'école réaliste. Poursuivons : la forme, considérée comme genre, espèce, est une dans tous les individus que contiennent ces espèces, ces genres; considérée comme l'essence commune de tout ce qui est, elle est universellement en tous, singulièrement en chacun; *singularis in singulis, sed in omnibus universalis*. Si nous rapprochons ces termes de ceux-ci : *Sic autem suam correxit sententiam, ut deinceps... eamdem rem... individualiter diceret totam simul singulis suis inesse individuis,* en quoi trouvons-nous qu'ils diffèrent? En rien : ce qui vient encore prouver que la seconde formule de Guillaume de Champeaux ne détruit pas la première, mais l'explique. Il est absurde de dire, même dans l'école réaliste, que l'essence tout entière réside en chacun des individus;

mais il ne l'est pas de dire qu'elle réside chez tous universellement, individuellement chez chacun. Enfin, cette essence ou forme commune à tous étant distinguée des formes pures, qui ne se communiquent pas, Gilbert, loin de contester l'existence de ces formes pures, explique et prétend démontrer ce qu'elles sont, où elles sont, et comment ces raisons d'être éternelles deviennent les causes actuelles des phénomènes éphémères. Ainsi la thèse de Thierry, de Bernard de Chartres, est mise en parfait accord, dans son système, avec celles de Guillaume de Champeaux et d'Adhélard de Bath. Ce système résume donc tout ce que nous avons entendu professer jusqu'à ce moment au sein de l'école réaliste. S'il ne nous semble pas acceptable, nous devons reconnaître qu'il est complet et qu'on n'y saurait ajouter rien.

Que voit-on, en effet, rester en dehors de ce système? Il est en règle avec la psychologie ; il répond à toutes ses exigences. En effet, aux notions acquises par le moyen des sens correspondent les manières d'être de la matière informée, et aux conceptions générales, universelles, que la raison abstrait des choses, se rapportent les formes séparées de ces choses, les exemplaires de Platon, placés par Gilbert hors de l'intelligence divine, mais émanés d'elle. En outre, tous les degrés logiques représentent des degrés ontologiques, ou, en d'autres termes, il n'y a rien dans le subjectif qui ne soit dans l'objectif. Quelle question peut-on donc adresser à Gilbert qu'il n'ait implicitement résolue? Répondre à tout, ce n'est pas dire la vérité sur toute chose; c'est, du moins, avoir un système achevé. Tel est celui de Gilbert. Si nous recherchons maintenant ce qu'il y a de vraiment original dans ce système, nous n'y trouvons aucune de ces assertions neuves, imprévues, qui viennent quelquefois

du génie, mais le plus souvent d'un aveugle enthousiasme. On y doit, toutefois, remarquer premièrement cette assimilation de la forme et de l'essence, qui, produite par Gilbert pour mieux exposer la thèse de la non-différence, remplit, en effet, cette condition ; secondement, cette distinction péripatéticienne de l'être en puissance et de l'être en acte, qui, déjà faite par Bernard de Chartres, mais en des termes obscurs, sera la matière de tant de gloses durant le siècle suivant ; troisièmement, cette autre distinction des formes inhérentes et des formes adjacentes, qui fut acceptée même de son temps par tous les maîtres, ou réalistes ou nominalistes, pour être ensuite reproduite et développée dans toutes les chaires thomistes jusque vers le milieu du siècle dernier.

Un des contemporains de Gilbert a tracé de lui ce portrait : « C'était un homme d'un esprit très-perspicace ; « il avait lu beaucoup, et, pour exprimer sincèrement « mon opinion sur lui, je dirai qu'ayant employé « soixante ans à la lecture, à l'exercice des lettres, il « avait fait de tels progrès dans les études libérales, que « personne ne le surpassait dans aucune, et qu'il parais- « sait plutôt surpasser tout le monde dans toutes (1). » Un docteur aussi savant a pu tirer de divers écrits, anciens ou modernes, les thèses qu'il a développées dans sa chaire ou dans ses livres ; mais on ne saurait lui contester le mérite de les avoir logiquement conciliées, d'en avoir dégagé des aperçus nouveaux et de les avoir finalement présentées en si bon ordre qu'il en a pu faire un système complet. C'est un mérite que lui ont reconnu tous ses contemporains. Il est vraiment extraordinaire que Gilbert ait eu, durant tout le moyen

(1) *Historia pontificalis*, dans les *Monumenta* de M. Pertz, t. XX *Scriptorum*, p. 522.

âge, un crédit si durable, et que, de nos jours, on n'ait pas même pris soin de rechercher et d'interroger ses écrits, avant de le traiter avec dédain. Meiners, après avoir écrit son nom, s'est contenté de reproduire, sans même essayer de le comprendre, le passage de Jean de Salisbury que nous avons rapporté. Avant Meiners, Brucker avait recueilli quelques anciens témoignages sur la vie et l'enseignement de ce maître, mais il avait cru pouvoir négliger d'apprécier la valeur de ces témoignages. Enfin M. Rousselot est venu déclarer, sans autre examen, que le nom de Gilbert de La Porrée est indigne d'appeler l'attention d'un philosophe (1). Il nous a suffi, pour concevoir une tout autre opinion, de jeter les yeux sur le premier des livres de Gilbert qui s'est rencontré dans nos mains. Pénétrant ensuite dans son système, l'entendant lui-même interpréter ce qu'il y a d'équivoque dans ces termes *forma nativa, conformitas, originalis exemplum,* conservés par Jean de Salisbury, nous avons reconnu dans ce docteur le plus éminent logicien qu'ait possédé l'école réaliste au XIIe siècle, le plus profond, le plus exercé, le plus avancé (nous nous servons à dessein de ce terme) des métaphysiciens de l'une et de l'autre école, et nous n'avons plus trouvé qu'un peu d'exagération dans les vers de son épitaphe :

Floruit et cunctis præcelluit ille magistris
Logicus, ethicus hic, theologicus atque sophista...
Qui quam facundus verbis fuit atque profundus
Sensu testantur bene qui legisse probantur
Illius in libris magni commenta Boethî.
Hic alter recte dictusque Boethius ipse,
Cum Gislebertus proprio sit nomine dictus.

Nous avons maintenant à raconter comment l'Eglise,

(1) *Etudes sur la Phil. au moyen âge,* t. I, p. 287.

éclairée par la savante sincérité de Gilbert, ne trouva guère son réalisme moins indiscret, moins hérétique, que le nominalisme d'Abélard. Quand, déjà condamné par le concile de Soissons, Abélard parut devant le concile de Sens, il reconnut, dans la foule des docteurs assemblés pour l'entendre, son illustre rival, le scolastique de Saint-Hilaire de Poitiers, et lui cita fort à propos ce vers d'Horace :

Nam tua res agitur paries cum proximus ardet (1).

C'était une prophétie qui devait bientôt s'accomplir. Les poursuites contre Gilbert furent commencées vers l'année 1146, à l'instigation de deux de ses archidiacres, nommés Calon et Arnauld. Ceux-ci s'étant rendus à Sienne, en Toscane, auprès du pape Eugène III, lui dénoncèrent leur évêque comme un artisan de nouveautés; ils passèrent ensuite à Clairvaux et engagèrent saint Bernard dans leur querelle. Quelles étaient les propositions dénoncées? Il n'y a pas à les chercher bien loin; il n'y a qu'à se rappeler la doctrine proposée par Gilbert sur la nature des formes, pour soupçonner déjà son hérésie.

Les formes ne sont pas, a-t-il dit, dans les choses, mais les choses sont en elles. Les principes d'être ce sont les formes. Des formes diverses, associées par la volonté du créateur, sont attribuées à des parties quelconques de la matière, et les choses sont ainsi produites. Ainsi les choses ne sont pas en elles-mêmes; elles sont dans leur genre, par leur genre, et principalement par le premier de tous les genres, l'essence. Allons maintenant en théologie. De toutes les objec-

(1) Vinc. Bellov., *Specul. hist.*, lib. XXVII, cap. LXXXVI.

tions faites aux nominalistes par leurs subtils adversaires, la plus perfide a toujours été celle-ci : Dire que les individus ne se partagent pas une essence commune, ou, en d'autres termes, que toute hypothèse d'une essence commune doit être absolument rejetée, c'est enseigner en logique que la théologie suppose faussement un seul Dieu sous trois personnes, et que le plus respectable de tous les dogmes est, en conséquence, une absurde chimère. Cependant les nominalistes peuvent répondre à cette objection que les choses surnaturelles diffèrent des choses naturelles, que la logique ne prétend pas au contrôle des dogmes, et qu'enfin un mystère ne serait pas un mystère si la philosophie pouvait en rendre compte d'après les données de la raison. C'est, en effet, ce que répond Barthélemy de Spina, pour saint Thomas, son maître, au scotiste Antoine Andrea (1). Mais les réalistes, qui s'inquiètent si peu de l'ordre naturel, doivent confondre habituellement la logique et la théologie ; ils se croient, du moins, toujours tenus d'accorder l'une et l'autre. Gilbert ne peut donc éprouver aucun embarras à définir Dieu selon la doctrine du *Livre des six principes* et de la glose sur le faux Boëce. Dieu, dit-il, est, ainsi que Socrate, un individu du genre de la substance ; et, comme la raison d'être de Socrate est l'humanité qui vit en lui, de même doit-on distinguer ce qui est Dieu, ce Dieu, de sa forme essentielle, qui est la divinité. Or, à qui revient le culte et l'adoration ? Non pas à ce Dieu, mais à cette forme, à moins, toutefois, que, par convention expresse, pour la facilité du discours, on n'appelle du nom de « Dieu » la divinité, la forme essentielle. Même raison-

(1) *Metaphysicales defensiones doctrinæ S. Thomæ*; defens. 48.

nement sur les personnes divines. Elles se distinguent de l'essence, et cependant elles participent non-seulement de la même essence, mais encore de la même subsistance. On ne leur applique pas ce principe : *Diversorum subsistentium diversæ subsistentiæ;* la foi dit, en effet, qu'elles sont en un même sujet, qu'elles subsistent sous une même forme, la divinité : cela, toutefois, n'infirme en rien cet autre principe : *Diversarum personarum diversæ proprietates personales;* l'unité de l'essence n'exclut pas la diversité des propriétés personnelles, lorsqu'il y a plusieurs personnes. Quelles sont, en effet, ces propriétés ? Des relations. Or, il n'appartient pas à la nature de telle relation déterminée, personnelle, comme à la nature de l'essence, d'être indifféremment communicable à des substants divers. Ainsi l'essence est, dans le Père, dans le Fils, dans l'Esprit, la forme absolument une qui les fait être une même chose ; mais on ne dit pas indifféremment de telle ou de telle personne divine qu'elle est le Père, le Fils ou l'Esprit. Donc ce par quoi ces trois personnes diffèrent entre elles est en elles un principe de distinction formelle; et, de plus, ce principe incommunicable se distingue formellement de l'essence qu'elles reçoivent en participation. Voilà dans quels termes, assurément ingénieux, mais nouveaux, l'évêque de Poitiers argumente sur le mystère de la Trinité (1).

(1) Voici l'exposition de la doctrine de Gilbert faite sommairement par Robert de Melun : « Quorumdam prava habet opinio aliud significari « hoc nomine Deus quam aliquo nominum personalium ; mentiuntur « enim illo significari formam quam Divinitatem dicunt, qua tres per- « sonæ informantur. Unde ex unius divinitatis participatione tres per- « sonas unum Deum esse asserunt. Et hæc est illa unitas substantiæ « quæ in tribus personis et in creaturis esse non potest. His quoque « nominibus *Dominus omnipotens, justus, misericors* et similibus for- « mas prædicari de Deo garriunt, quas essentias, sive existentias no- « minant. Si autem nominum istorum significata formæ sunt, ea diver-

Ces termes furent produits avec une fidélité contestée, et jugés ensuite avec une incontestable indulgence pour le docte prélat, dans un concile dont nous avons l'histoire écrite par trois témoins animés de sentiments divers, Othon de Freisingen, Geoffroi d'Auxerre (1) et l'auteur anonyme de l'*Historia pontificalis* que M. Pertz vient de publier d'après un manuscrit de Berne (2). De leurs récits comparés on peut recueillir une série de faits très-curieux.

Vivement pressé par les archidiacres Arnauld et Calon, le pape leur répond qu'ayant formé le dessein de faire un voyage en France, il appellera près de lui, durant ce voyage, l'évêque de Poitiers et l'interrogera. Dès que le pape a traversé les monts, les deux archidiacres accourent sur ses traces et de nouveau le conjurent de convoquer un concile. Le concile est convoqué dans la ville de

« sas res esse oportet. Quæ diversitas unde consistat non facile assi-
« gnatur. Non enim ita diversæ sunt, sicut tres personæ inter se di-
« versæ sunt. Quum unaquæque illarum tribus personis est communis,
« diversas fateri essentias detestabile est. Diversæ quoque formæ esse
« non possunt, nisi aliud esset Deum justum esse et pium esse et
« omnipotentem esse ; quod falsum est. Secundum istos, Deus et Deitas
« sunt sicut formatum et forma ; nam divinitatem dicunt esse formam,
« auctoritate Apostoli dicentis de Filio : *Qui cum in forma Dei esset, se*
« *exinanivit,* et cæt... Formam Dei Divinitatem appellant. At omnis
« forma formati est ; divinitas ergo alicujus formati forma est, scilicet
« Dei trinitatis. Quod quia falsum est qualiter Apostoli verba debeant
« accipi videndum est. Ait itaque : *Qui cum in forma Dei esset* ; sic est
« intelligendum, id est quod Filius in perfecta substantia divinæ naturæ
« est cum Patre. Forma enim rei perfectionem habet, nam a materia
« esse rei inchoatur et in forma completur. Ut ergo Paulus Dei filium
« perfectum Deum ostenderet, eum in forma Dei fuisse docuit. » (*Summa* Rob. Melid. Mss. St-Vict., nº 404.) Ce fragment a été reproduit par Du Boulay (*Hist. Univ. Paris.*, t. II, p. 587), mais avec quelques inexactitudes.

(1) *Geoffridi epist. ad Albinum,* dans les œuvres de saint Bernard, publ. par Mabillon, t. II, p. 1336.

(2) *Monumenta Germaniæ,* t. XX *Scriptorum,* p. 522.

Paris, pour les fêtes de Pâques de l'année 1148. Aux approches du jour solennel, arrive de Clairvaux, du fond de la Bourgogne, l'abbé Bernard, chargé par les ennemis de Gilbert, comme il l'avait été par les ennemis d'Abélard, de remplir les fonctions de promoteur. Il est plein de passion contre l'accusé : *Incertum est an zelo fidei*, dit le chroniqueur anonyme, *an æmulatione nominis clarioris et meriti.* Quoi qu'il en soit, par zèle ou par envie, Bernard travaille à se préparer un nouveau triomphe, en ayant recours aux artifices dont il s'est heureusement servi contre Abélard. La veille du jour où doit se réunir le concile, il convoque à son logis un grand nombre de prélats, et leur fait un discours véhément, qu'il termine par une déclaration brève et simple sur les articles du dogme qu'a, dit-on, obscurci la philosophie de Gilbert. Il entend qu'ayant admis les termes de cette déclaration, ils se seront engagés à condamner le lendemain, sans autre examen, les termes différents de son adversaire. Mais un archidiacre de Châlons, nommé Robert Du Bois, vient déconcerter cette habile manœuvre. Bernard proposait à l'adhésion des assistants la dernière de ses formules, quand l'archidiacre Robert, alléguant plusieurs autorités, prouve que cette formule est d'une orthodoxie très-douteuse. On se sépare donc sans conclure. Grande est l'émotion des cardinaux, lorsque les détails de cette intrigue leur sont révélés. Eugène III est lui-même peu satisfait d'apprendre qu'un abbé, si considérable qu'il soit, ait prétendu dominer un concile que doit présider le successeur de saint Pierre. Le concile enfin assemblé, quatre propositions, extraites, dit-on, des écrits de Gilbert, sont présentées. Le pape invite Gilbert à se défendre et l'écoute avec faveur. Sa défense est que les quatre propositions ainsi produites,

c'est-à-dire isolées de tout ce qui, dans ses livres, les précède et les suit, de tout ce qui les explique et les justifie, peuvent, en effet, sembler répréhensibles. Donc ainsi produites il les désavoue, et, avec son assentiment, on livre aux flammes le papier où elles sont écrites. Quelques jours après, dans la ville de Reims, les formules rédigées par Bernard sont soumises à l'acceptation de Gilbert, qui les discute avec une modération hautaine, disant ne pas bien les comprendre, demandant à Bernard s'il les a lui-même bien comprises, et leur opposant des formules très-différentes, qu'il emprunte aux écrits des pères les mieux famés. Il trouve, en somme, dans la profession de foi de l'abbé Bernard, un mélange de faux et de vrai : le vrai c'est ce qu'il a dit lui-même, et il ne saurait admettre ce qu'il juge faux. Les critiques de Gilbert étant vivement appuyées par les cardinaux, on modifie les termes qu'il a rejetés, et, après beaucoup de nouveaux discours, on se fait, de part et d'autre, de grandes concessions. La déclaration finale du concile est en réalité la censure des distinctions proposées par Gilbert, puisqu'il est prié de n'en plus parler; mais ce théologien délié, disert, habile à tout démontrer par des raisons spécieuses, a fait introduire tant de mots équivoques dans le texte de cette censure, que ses ennemis se demandent, en quittant la salle du concile, s'ils en sortent vainqueurs ou vaincus.

L'auteur anonyme de l'*Historia pontificalis* raconte que Bernard, peu glorieux du rôle qu'il avait joué dans cette affaire, le chargea lui-même, quelque temps après, d'aller trouver Gilbert, pour solliciter de lui la faveur d'un entretien amical sur les questions débattues dans le concile, mais que Gilbert refusa ce colloque, disant que, pour traiter utilement de telles questions, Bernard était

un théologien trop inexpérimenté. La science est volontiers dédaigneuse. Si durement traitée presque dans tous les temps, presque dans tous les lieux, ne peut-elle pas quelquefois se permettre la vengeance du dédain? Nous n'hésitons pas, toutefois, à dire que le théologien dépourvu d'expérience avait à bon droit signalé plus d'une hérésie dans les explications données par Gilbert sur le mystère de la Trinité. Les entendant mal, Bernard les a, dit-on, mal combattues et quelque avantage est resté, dans le débat public, à son docte interlocuteur. S'il les entendait mal, il les a, du moins, justement suspectées. Il faut, en effet, le reconnaître : la foi ne peut avoir pour objet principal cette vague idée, cette thèse chimérique d'une essence divine distincte de l'étant divin. En religion on adore simplement le Dieu qui est de sa nature souverainement parfait, sage, miséricordieux; on ne sait pas en religion ce que c'est qu'adorer la miséricorde, la sagesse, la perfection, l'essence et les autres formes déifiques. Quant à ce qui regarde le dogme des trois personnes, admettre avec Gilbert que ces trois personnes sont formellement diverses, c'est parler un langage qui rappelle trop celui d'Arius. Très-prudemment l'Eglise a dit au concile de Florence qu'entre les personnes divines, réellement, formellement identiques, toute distinction est purement rationnelle. C'est la thèse nominaliste : *Non re, sed ratione sola.* C'est la thèse de saint Thomas, rejetée, comme elle devait l'être, par Duns Scot. Les explications de Gilbert ayant été désapprouvées par l'Eglise, les scotistes n'ont pas manqué de prétendre que la doctrine de Gilbert n'était pas conforme à celle de leur maître (1); mais, n'ayant, pour notre part, aucun

(1) Martin Becan, *Summa theolog.*, part. I, t. II, cap. XI, quæst. 4. — Pluquet, *Dict. des hérés.*, au mot *Gilbert.*

souci de protéger la mémoire du Docteur subtil contre le soupçon d'hérésie, nous ne saurions facilement accepter les raisons que l'on a données pour l'en disculper. C'est bien, à notre avis, la thèse même de Duns Scot que Gilbert a tirée des entrailles du réalisme, que n'a pas voulu consacrer le concile de Reims et que le concile de Florence a plus tard condamnée. Un dernier mot à ce sujet. Nous avons fait voir que les conclusions théologiques de Gilbert procèdent rigoureusement de ses conclusions logiques; il nous reste à dire que tous les réalistes doivent se déclarer complices de son erreur. En effet, la donnée commune de tous les systèmes réalistes est la distinction de l'être et de l'étant. L'étant est défini quelque détermination postérieure et inférieure de l'être; c'est un composé, un mélange de matière et de forme, qui tient de la forme tout ce qui l'actualise. C'est ainsi qu'on rend compte de la substance humaine. Pourquoi le même principe de démonstration ne s'appliquerait-il pas à la substance divine? Cette substance, c'est l'étant divin; la divinité, voilà la forme qui lui donne l'acte, voilà l'être. On cherche, sans la trouver, l'issue par laquelle un réaliste pourrait faire une retraite honorable en désavouant cette conséquence.

CHAPITRE XIX.

Nominalistes et réalistes orthodoxes.

Nous pouvons dire, sur le rapport des historiens, que les délibérations du concile de Reims n'eurent pas toute la gravité que les canons prescrivent. La plupart des prélats s'y rendirent, comme ils s'étaient rendus au concile de Sens, sur l'appel de saint Bernard, ignorant et voulant ignorer la matière du débat, avec la résolution d'étouffer la voix de l'accusé. Pour cette majorité des prélats français, le délit n'était pas de professer telle ou telle doctrine; il était d'en professer une qui ne fût pas la doctrine commune. Dès qu'il avait exposé les anciens dogmes en des termes inusités, Gilbert était coupable. On ne pouvait impunément, pour faire montre d'une vaine science, troubler ainsi le repos de l'Eglise. « Lorsqu'un « siége agréable et commode, dit Jean de Salisbury, « vous procure gratuitement, sans aucune peine, toutes « les choses désirables, quel tracas superflu que de passer des jours sans repos, des nuits sans sommeil, « pour parvenir au sanctuaire de la philosophie!

> Dulcius est jacuisse toro, tenuisse puellam,
> Threïciam digitis increpuisse lyram;

« ou, si cela paraît trop fatigant, car il faut quelque tra- « vail, quelque science, pour toucher une lyre et en « tirer un son, mieux vaut encore se sentir ému, dans

« une douce indolence, par les accords d'une lyre ou la « voix d'un orgue, et ouvrir aux voluptés toutes les « portes des sens. Pendant ce temps on rit des philo- « sophes et de leurs études. Si l'on entend dire une « chose qu'on ignore, on la condamne comme profane, « ou, si l'affaire est de moindre importance, on s'en dé- « tourne avec dédain. En vain attends-tu, philosophe, « que l'on te réfute par quelque raison, par quelque au- « torité. Si tu t'appuies sur l'autorité, sur la raison, ils « t'opposent la coutume qu'ils ont faite et dont ils abu- « sent ; et l'un de ces prélats dit à son voisin :

Hoc est cur pallet, cur quis non prandeat hoc est;

« et les buveurs de vin entonnent un chant contre les « gens sobres (1). » Dans toutes les assemblées de dignitaires, de dignitaires ecclésiastiques ou civils, la passion du repos, du silence, a toujours été la plus forte passion des majorités. On veut tranquillement jouir de ce que l'on possède : tout bruit venant du dehors est accueilli comme une menace; tout agitateur est un ennemi. L'esprit de ces majorités ne change jamais. Ce qui change avec le cours du temps, ce sont les mœurs.

Mais Gilbert avait eu d'autres adversaires au concile de Reims que ces conservateurs ombrageux. Dans la foule des prélats et des docteurs siégeaient Pierre le Lombard et Robert de Melun, deux savants maîtres, qui avaient sollicité, dit-on, avec une égale ardeur, la condamnation de l'accusé. Cela ne veut pas dire qu'ils fussent animés du même esprit. Ils étaient, en effet, venus représenter au concile deux écoles différentes. Ainsi Pierre le Lombard devait reprocher à Gilbert d'avoir

(1) *Polycraticus*, lib. VII, cap. XIX.

introduit l'indiscrète logique jusque dans le sanctuaire de la théologie, tandis que Robert de Melun ne pouvait lui pardonner d'avoir compromis la logique en la faisant argumenter au profit d'une théologie téméraire.

L'école dont Pierre le Lombard est, sans contredit, le plus illustre docteur, peut s'appeler l'école des indifférents en matière de philosophie. Du moins on fait vœu, dans cette école, d'exposer les dogmes sans le secours de Platon ou d'Aristote, de toujours distinguer le profane et le sacré, de résister également à l'attrait des inductions et à l'empire des déductions; en d'autres termes, de ne jamais dépasser les limites de la foi, même avec la bonne intention de la concilier avec les maximes des philosophes. Ce n'est pas que l'on s'abstienne, dans cette école, de raisonner et d'argumenter; on y fait, au contraire, grand cas et grand usage de la logique, mais après l'avoir réduite à l'art d'enseigner ce que la foi révèle. Depuis quelque temps elle s'est arrogamment attribué le rôle de maîtresse; on entend l'obliger à redevenir servante.

Né dans le bourg de Lumelogno, près Novare, en Lombardie, Pierre était venu poursuivre en France ses études commencées à Bologne. Devenu maître, il obtint une chaire de théologie dans la ville de Paris. Le nombre de ses auditeurs fut bientôt considérable. Comme il avait une égale renommée de science et de prudence, quiconque voulait parvenir aux emplois de l'Eglise devait le préférer à tous les maîtres. Le livre qu'il nous a laissé sous le titre de *Sentences* est sans doute un résumé de ses leçons. Or, ce qu'il s'est proposé dans ce livre, ce n'est pas plus de simplifier que d'amplifier le canon des mystères; c'est mettre en bon ordre les thèses consacrées. Les pères témoignent pour la foi; la foi n'a pas besoin d'être

démontrée selon les principes du *Timée*. Voici des textes choisis, qui disent simplement, clairement, tout ce qu'il importe de savoir. Rien n'appartient à Pierre le Lombard dans son livre des *Sentences* : c'est une compilation, et, dans les anciens manuscrits, on voit à la marge l'indication des sources auxquelles il a puisé. Ces sources sont les plus pures. Saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise ont acquis le droit d'imposer leur croyance : à de telles autorités il faut humblement se soumettre et ne plus discuter. Si les conseils donnés par Pierre le Lombard furent quelque temps suivis, son livre eut plus tard l'étrange fortune de servir de texte aux disputes les plus animées : « Fait, » disent à bon droit les auteurs de l'*Histoire littéraire*, « pour bannir de la théo-« logie toutes les questions inutiles et souvent dangereu-« ses, pour marquer les bornes où l'esprit humain doit « se renfermer, il a eu des suites contraires à sa destina-« tion. Jamais, en effet, la licence n'a été plus grande « que depuis qu'il eut paru (1). » Pits ne compte pas moins de cent soixante commentaires des *Sentences* faits par des théologiens anglais; la France en a produit plus encore, auxquels on doit ajouter ceux qui furent publiés en Allemagne, en Espagne, en Italie. Or, qui commente conteste, ou donne matière à contester. C'est, d'ailleurs, perdre sa peine que de travailler à la paix des esprits. L'état normal des esprits est l'état de guerre. Le monde, dit l'Écriture, appartient à la dispute; c'est la loi de Dieu. Le livre de Pierre le Lombard n'eut donc pas le genre de succès qu'il en avait espéré. Il ne mit pas un terme aux controverses théologiques, mais il les régla. Ce fut le manuel de l'enseignement. Dans

(1) *Hist. littér.*, t. XII, p. 606.

l'Université de Paris, tout bachelier en théologie dut faire ses preuves pour le doctorat en exposant les *Sentences*. Telle était encore, en l'année 1733, la renommée du *Maître des Sentences*, qu'une armée française passant à Lumelogno, des officiers de cette armée détachèrent religieusement quelques fragments de la maison où était né Pierre le Lombard, et rapportèrent en France ces précieuses reliques (1).

A la même école appartient l'Anglais Robert Palleyn (2), qui prit possession de la chaire laissée vacante par Gilbert de La Porrée, quand celui-ci fut rappelé dans la ville de Poitiers (3). Après avoir obtenu sur le continent la renommée d'un professeur habile, ingénieux, non moins ferme que discret, Robert Palleyn retourna dans son pays, restaura l'université d'Oxford et mourut cardinal vers l'année 1154. Saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry et Jean de Salisbury, qui paraissent l'avoir connu familièrement, s'accordent à faire son éloge. Ses mœurs ne le recommandaient pas moins, dit-on, que son mérite (4). On a de ce docteur une somme de théologie, qui fut publiée à Paris, en 1655, par Hugues Mathoud, sous ce titre : *Roberti Pulli Sententiarum libri VIII*, in-fol. Qu'on ne recherche dans ces *Sentences* ni les paraphrases mystiques de saint Anselme, ni les éclats de voix de l'abbé de Clairvaux ; on n'y trouvera que des dissertations dogmatiques, présentées en bon

(1) J. Alberti, *Nouv. littér. d'Italie* (3 août 1759).

(2) Il ne faut reconnaître qu'un seul auteur sous ces noms divers : Robertus ou Radbertus *Palleyn, Pullanus, Pulleinus, Pulleinius, Polenius, Pollenus, Pollen, Puley, Pully, Pullenus, Pully, Bullenus*, et même *Polonus*. — Voir les *Testimonia* qui se trouvent en tête de l'édition de ses œuvres.

(3) Joann. Sarisber., *Metalogicus*, lib. II, cap. x.

(4) Bernardi *Epist.* ad episc. Roffensem. — Guillelmus a S. Theodorico, *De relat. divinis*, à la fin.

ordre et rédigées dans un style facile et clair. Sa méthode didactique est celle des philosophes. On peut supposer qu'il avait suivi les cours d'Abélard. S'il ne l'avoue pas pour son maître, il lui fait quelquefois, comme on l'a remarqué, des emprunts qui pourraient passer pour des plagiats (1). Ayant donc fréquenté les philosophes, Robert Palleyn n'a pas voulu demeurer en leur compagnie; mais en les quittant il a conservé tout le profit qu'il avait recueilli de leurs leçons, et, persuadé par eux que l'école des sages est l'école nominaliste, il est resté, du moins, fidèle aux opinions de cette école d'où l'on ne saurait, à son avis, rien conclure contre les dogmes de la foi. C'est ainsi que, sans aucune nécessité, uniquement pour dire ce qu'il pense en cette matière, il discute dans un cours de théologie la question des genres, des espèces, et se prononce résolûment contre la thèse réaliste. Les genres, les espèces sont, dit-il, des formes inhérentes à toute substance; il est propre à toute substance de faire partie d'une espèce, d'un genre; mais on ne doit pas prétendre qu'il existe des espèces, des genres, des substances génériques, spécifiques, à la surface desquelles apparaissent les périssables individus. Ce sont là les chimères d'une fausse science (2). La droite raison déclare qu'il n'y a pas de substances universelles : *Ratio evincit universalia non esse* (3). Lors même que Robert Palleyn se

(1) Hugues Mathoud, Observat. ad cap. XV *Sententiarum* Rob. Pulli.

(2) « Dicet dialecticus : Species est tota substantia individuorum tota-
« que species, eademque in singulis reperitur individuis; itaque species
« una est substantia, ejus vero individua multæ personæ, et hæ multæ
« personæ sunt illa una substantia, nam, secundum Porphyrium, omnes
« homines participatione speciei sunt unus homo.... Sed dices : Sunt
« nonnullæ formæ generum, quæ ea nequaquam ducunt ad esse; spe-
« cierum sunt quoque proprietates pertinentes ad substantiam, sed non
« efficiunt personam. » (*Sententiæ*, lib. I, cap. III.)

(3) *Sentent.*, lib. I, cap. IV.

défend d'être philosophe, il l'est encore. Ainsi répond-il en philosophe, et en bon philosophe, à cette question très-indiscrète : Qu'est-ce que Dieu? Ce n'est pas, dit-il, un accident, car tout accident est dans un sujet. Est-ce donc une substance? Aristote enseigne qu'une des propriétés principales de toute substance est de recevoir les contraires. Or cette propriété, cette manière d'être ne convient assurément pas à la nature particulière de celui qui ne change jamais. Si Dieu n'est pas un accident, et s'il n'est pas une substance, que sera-t-il? Il sera ce qui ne peut être défini, ce qui ne peut être nommé (1). Conclusion produite en d'excellents termes! Si Robert Palleyn en avait apprécié toute la sagesse, il n'aurait peut-être pas écrit un aussi grand nombre de chapitres sur les relations des personnes divines, sur les attributs intrinsèques de Dieu et sur l'énergie de ses facultés intellectuelles. On doit toutefois remarquer, dans son chapitre sur les personnes divines, cette prudente critique du système de Gilbert. Le mystère de la Trinité n'est pas, dit-il, explicable. Si l'on suppose que les trois personnes sont des modes différents d'une substance unique, on croit comprendre ce qu'on ne comprend pas, et facilement l'on s'égare. Toute autre supposition n'a pas plus de valeur. Il est même dangereux, à son avis, de raisonner sur la nature de l'âme humaine. On peut dire ce qu'elle n'est pas, mais on ne peut dire ce qu'elle est (2). En tout cas, ce n'est pas à la philosophie qu'il faut le demander, car elle l'ignore. Robert Palleyn professe donc cette opinion, qu'il y a des mystères dans ce monde, comme il y en a hors de ce monde, et que la

(1) *Sentent.*, lib. I, cap. I.
(2) *Ibid.*, lib. I, cap. X.

raison n'est pas moins incapable de pénétrer les uns que les autres. C'est l'opinion la plus contraire à celle des réalistes.

Un autre ami de saint Bernard, Ernaud, ou Arnauld, abbé de Bonneval, au diocèse de Chartres, se prononça plus vivement encore contre les nouveautés des platoniciens. La plupart de ses ouvrages ont été publiés sous le nom de saint Cyprien. On leur a fait ainsi beaucoup trop d'honneur. Cependant, après avoir reconnu qu'ils ne peuvent être attribués à l'illustre évêque de Carthage, il ne faudrait pas les juger indignes de toute estime ; Ernaud mérite, en effet, d'être compté parmi les théologiens lettrés. On remarque ce passage d'un de ses écrits intitulé : *Le Paradis de l'âme :* « Il n'y a rien de confus « dans les œuvres de Dieu ; rien d'informe ne fut pro- « duit à l'origine des choses ; la matière, dès qu'elle fut « créée, reçut les formes spécifiques qui lui convenaient. « Toutes les assertions des philosophes touchant l'éter- « nité du monde, l'*hylé,* les idées et cette âme du « monde qu'ils appellent *noys*, sont ruinées, confondues « par le premier chapitre de la *Genèse*... Quelle incon- « séquence et quelle absurdité de supposer qu'un globe « informe et l'auteur de ce globe ont ensemble existé « de toute éternité, et que cette masse est demeurée là, « mise à part, inutile, ne servant à rien, comme si Dieu « n'avait pas pu, n'avait pas d'abord voulu la diviser et « l'informer, quand vouloir, pouvoir et faire sont absolu- « ment la même chose en Dieu (1) ? » Ernaud se trompe quand il croit voir, dans le premier chapitre de la *Genèse,* une réfutation aussi péremptoire de la doctrine du *Timée* sur la matière première. Tous les théologiens

(1) Biblioth. nation. ; man. lat., nº 1925, cap. I.

qui ont pris cette doctrine à leur compte ont indifféremment allégué pour la justifier l'autorité de la *Genèse* ou celle du *Timée*. Honoré d'Autun, qui ne cite pas le *Timée*, raconte, d'après la *Genèse*, que la création du monde se fit en quatre temps : premièrement, Dieu créa le monde archétype; secondement, la matière informe, universelle; troisièmement, les genres, les espèces; quatrièmement, cet homme, ce cheval, toutes les substances composées (1). Comme on l'a vu, selon Thierry de Chartres et son frère Bernard, le mystère de la création est expliqué dans les mêmes termes et par Moïse et par Platon. Quoi qu'il en soit, Ernaud se déclare contre la thèse de la matière première, et, s'il n'a peut-être pas l'autorité pour lui, il a, ce qui vaut mieux, la droite raison. Jean de Salisbury fait la même objection à la même thèse. Il n'y a jamais eu, dit-il, de matière informe; la matière informe ne se peut pas même concevoir. Quand nous divisons le composé pour considérer à part la matière et la forme, nous faisons des abstractions purement mathématiques; dans aucun temps, dans aucun instant de la durée, une matière quelconque n'a subsisté sans forme, une forme quelconque n'a subsisté sans matière (2). Cette thèse d'une matière première doit

(1) « Creatio mundi quinque modis scribitur. Uno quo ante tempora « sæcularia immensitas mundi in mente divina concipitur, quæ conceptio archetypus mundus dicitur ; ut scribitur : *Quod est factum in* « *ipso vita erat*. Secundo cum ad exemplar archetypi hic sensibilis « mundus in materia creatur ; sicut legitur : *Qui manet in æternum* « *creavit omnia insimul*. Tertio cum per species et formas sex diebus « hic mundus formatur ; sicut scribitur : *Sex diebus fecit Dominus* « *opera sua bona valde*. Quarto cum unum ab alio, utpote homo ab « homine, pecus a pecude, arbor ab arbore, unumquodque de semine « sui generis, nascitur ; sicut dicitur : *Pater meus usque modo operatur*. « Quinto cum adhuc mundus innovabitur ; sicut scribitur : *Ecce nova* « *facio omnia*. » (Honorius August., *De imagine mundi*, lib. I, cap. II.)

(2) « Ut ait Augustinus, formatam creavit Deus materiam. Siquidem,

avoir plus tard tant de partisans et tant d'adversaires ; elle doit, en d'autres termes, égarer tant d'esprits et susciter tant de querelles, qu'il nous importe de signaler l'opposition qu'elle rencontra dès le XII[e] siècle. Ainsi nous faisons remarquer la clairvoyance des maîtres qui l'ont dès l'abord rejetée.

Le sentiment qu'Ernaud professe à l'égard des philosophes n'est pas tout à fait, on le voit, l'indifférence ; il est presque leur ennemi. Cependant il ne s'exprime pas sur leur compte avec autant de véhémence que d'autres théologiens du même temps, Hugues d'Amiens, Geoffroy d'Auxerre et Jean de Cornouailles. Ceux-ci prétendent qu'une affectation de froide réserve à l'égard des philosophes est l'indice d'une secrète affection; mais ils feront, disent-ils, tomber les masques. Ainsi Jean de Cornouailles écrit au pape les lettres les plus acerbes contre Pierre le Lombard, reprochant à ce docteur d'avoir lui-même, par défaut de courage, par déférence pour l'impiété raisonneuse, tenté de simplifier les mystères et de faire comprendre ce qui ne doit pas être compris. Cette dénonciation fut, on le sait, bien accueillie; il existe une sentence du pape Alexandre III contre le philoso-

« etsi alicubi dicatur informis, nunquam omnino exstitit sine formis. « Investigationi ergo ratio non actui servit quando ὕλην, quæ informis « nec est, nec esse, nec plene intelligi potest, deductis quodammodo « formarum exuviis, usque ad quamdam nuditatem sui propriumque « defectum intellectus prosequitur ; vires enim rationis quodam modo « circa rerum principia evanescunt... Quodam modo per materiam « existit forma, sicut discernitur materia ipsa per formam ; nam nec « forma res per se existens est, nec materia sine formæ beneficio dis- « creta est. Chaos erit, aut potius mundus sensibilis nihil erit, nisi « rerum effigies formis adhibitis natura componat... Etsi mathesis, quæ « doctrinaliter in abstractionibus versatur, et subtilitate sua naturaliter « conjuncta disjungit, hæc vicissim separatimque discutiat ut natura « compositorum fidelius et expressius teneatur, tamen alterum sine « altero esse non potest, ut vel materia sit informis, vel forma sine « subjecto sit. » (Joann. Sarisber., *Metalogicus*, lib. II, cap. XX.)

phisme de Pierre le Lombard. On a blâmé cette sentence. Elle est dure ; mais est-elle vraiment injuste ? Pierre le Lombard a-t-il fidèlement observé l'engagement de ne rien emprunter aux philosophes ? Robert Palleyn et Pierre le Lombard avaient l'un et l'autre, au temps de leur jeunesse, fait en logique de trop fortes études pour qu'il leur fût possible dans la suite, en devenant théologiens, de cesser d'être logiciens. Nous ajouterons même qu'on aurait moins estimé leurs écrits s'ils les avaient ordonnés avec moins de méthode, et que toute leur méthode leur vient d'Aristote, aucun père ne leur ayant laissé le modèle d'une exposition didactique. Enfin, nous dirons que, si la doctrine de leurs *Sentences* est généralement correcte, le mérite de cette correction doit être attribué sans aucun doute à la bonne éducation de leur esprit. Ils n'étaient pas philosophes, en ce sens qu'ils n'étaient pas de la secte de Thierry, de Bernard, de Gilbert ; mais, s'ils n'ont pas fait profession d'adhérer aux principes de la secte contraire, ils ont, toutefois, eu le dessein d'observer ces principes. Puisqu'il y a, même en théologie, le parti qui veut s'abstenir et le parti qui croit pouvoir se permettre de multiplier les êtres sans aucune nécessité, nous avons lieu de croire qu'ils auraient donné dans l'écueil du réalisme si le nominalisme ne les en avait pas détournés. Ainsi les *Sentences* de Pierre le Lombard et la *Somme de théologie* de saint Thomas, ces deux grands manuels de l'orthodoxie chrétienne, ont été composés l'un et l'autre, non pas sans doute à la grande rigueur, selon la méthode et selon l'esprit de la secte nominaliste. Il importe de le remarquer.

Cependant le concile de Reims n'avait pas entendu se prononcer pour ou contre un système de philosophie.

Ayant à juger quelques phrases extraites des livres de Gilbert, il les avait censurées comme offrant des termes nouveaux; mais il n'avait pas cru devoir rechercher si la responsabilité de ces locutions blâmables devait être mise au compte de tel ou de tel philosophe. Aussi vit-on, après le concile de Reims, le réalisme toujours debout, ayant éprouvé sans doute un échec, mais non pas une défaite. Cet échec le rendit toutefois un peu plus prudent. Il n'était pas difficile, même aux réalistes les plus convaincus, d'obéir aux prescriptions du concile de Reims, qui leur avait simplement interdit l'usage de certains mots. Quelques-uns, après les avoir docilement retranchés de leur vocabulaire, font plus encore; ils rejettent comme vraiment hérétiques ces mots suspects d'hérésie, et cependant ils persévèrent dans leur philosophie, qu'ils ne croient pas responsable des témérités justement condamnées.

Nous avons compté Robert de Melun parmi les censeurs de Gilbert. On sait que ce Robert était Anglais de naissance, qu'il enseigna tour à tour à Melun, à Paris, et qu'il mourut évêque d'Héreford, le 28 février 1167. Sa vie n'est pas d'ailleurs bien connue. Ses écrits ne le sont pas mieux. M. Daunou en désigne un seul, sous trois titres différents (1). C'est une *Somme de théologie,* dont il y a de longs extraits dans l'*Histoire de l'Université* de Du Boulay. En voici deux autres que ne mentionne pas M. Daunou : le premier, intitulé *Quæstiones de divina pagina;* le second, *Quæstiones de epistolis S. Pauli :* l'un et l'autre dans le n° 1977 de la Bibliothèque nationale. Ajoutons que les extraits de la *Somme* publiés soit par Du Boulay, soit par dom Mathoud, dans ses notes sur

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XIII, p. 373.

Robert Palleyn, nous offrent bien peu de conclusions logiques, et qu'il faut aller chercher dans les exemplaires manuscrits de cette *Somme* la philosophie mal connue du célèbre professeur de Melun. C'est un réaliste déclaré; mais, soucieux de ne pas être noté comme hétérodoxe, il s'interroge lui-même sur tous les points de la doctrine chrétienne où d'autres ont failli, et sur aucun de ces points il ne se trouve répréhensible. Il estime donc qu'il peut être réaliste sans aucun danger ; il prétend même que ses opinions dogmatiques offrent encore moins de prise à la critique que celles de Pierre le Lombard, qu'il attaque, et, selon Jean de Cornouailles, réfute victorieusement (1).

On le sait, rien n'est plus contraire à la croyance chrétienne que cette conséquence, logiquement déduite par Thierry des principes réalistes : l'être en général existe dans la nature comme l'esprit le mesure, ou, en d'autres termes, l'idée générale de substance est la représentation vraie d'une substance universelle, en dehors de laquelle rien ne subsiste de tout ce que les sens perçoivent, de tout ce que l'intelligence conçoit. Robert a donc fort à cœur de désavouer cette conséquence. Ce qu'il fait dans les termes suivants : « Il est bien « vrai que Dieu est dans tout ce qu'il a créé; néanmoins « il n'est pas vrai que Dieu, ou la divine essence, puisse « se dire de quelqu'une de ses créatures. En effet, dans « cette phrase *mundus est,* le mot *est* ne signifie pas, « n'exprime pas l'essence divine. Ces mots *est* et *ens* ont « la même signification, selon le dire de tous les philo- « sophes; d'où il suit que, dans ces phrases, *mundus est* « *ens* et *mundus est,* les termes différents signifient la

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XIII, p. 372.

« même chose. Cependant, qui serait assez aveuglé par « la folie de l'ignorance pour prétendre qu'un de ces « termes, *essentia*, *est, ens,* pris dans le sens qui con- « vient aux créatures, signifie Dieu ou l'essence divine ? « Si, en effet, ces mots *est, ens* et *essentia* convenaient, « dans la même acception et sous le même rapport « de prédication, à l'essence divine et aux créatures, « les créatures seraient immuables, ou l'essence divine « serait soumise à la loi du changement. Donc le terme « *essentia* n'est pas pris dans la même acception pour « signifier la manière d'être du créateur et celle de la « créature. Il en est de même du mot *substantia;* le « créateur et la créature sont des substances diver- « ses (1). » C'est donc un désaveu de la doctrine proposée par Thierry, par Bernard de Chartres. Il n'y a pas un être, un étant unique, qui comprenne dans la plé-

(1) « Quamquam verum sit Deum in omnibus esse quæ condidit, « non ideo verum est Deum, vel ipsam divinam essentiam, de aliqua « creaturarum posse enuntiari. Nam in hac locutione *mundus est*, « hæc vox *est* nec significat, nec prædicat divinam essentiam. Has « vero voces *est* et *ens* ejusdem esse significationis omnes philosophicæ « clamitant scripturæ. In istis ergo locutionibus *mundus est ens, mundus est,* terminis oppositis idem significatur ; sed nullus tanta amentia « ignorantiæ excæcatus est qui aliquam harum vocum, *essentia, est,* « *ens*, in illa significatione retenta in qua creaturis convenit, Deum vel « essentiam divinam significari præsumat et suspicari. Si enim istæ « voces, *est, ens, essentia,* in eadem significatione et eadem ratione prædicationis convenirent divinæ essentiæ et ipsis creaturis, aut creaturæ « haberent invariabile esse, aut divina essentia esset variationis susceptibilis. Quare in eadem significatione hoc nomen *essentia* non convenit « creaturæ et creatori. Similiter non ista vox *substantia*. Est tamen verum creatorem et creaturam diversas esse substantias ; nec ex hac « pluralitate ostendi potest hanc vocem *substantiam* in eadem significatione convenire creatæ et creanti substantiæ. Quare ideo non potest « ostendi quod divina substantia hac voce *substantia* de omni substantia prædicetur ; eadem ratione non est concedendum quod hac voce « *essentia* divina essentia de Dei essentia enuntietur. » (Rob. Mel. *Summa theol.*, codex Victorinus, nº 478, fol. 57, *recto*.)

nitude de son essence toutes les matières et toutes les formes, toutes les manifestations de la vie, toutes les créatures et leur créateur. Robert le reconnaît, et, quoique les termes dans lesquels il fait cette déclaration soient obscurs et semblent contradictoires, il faut noter que son réalisme inconséquent ne veut pas aller jusqu'au panthéisme.

Voici maintenant un autre passage de la *Somme* de Robert de Melun. Il s'agit de l'universel *ante rem*, des idées divines, et telles sont les explications que notre théologien donne sur cet obscur problème (1) : « Les

(1) « Caput I. Creati ergo sunt angeli, quorum rationes in sapientia « Dei et aliarum creaturarum ab æterno extiterunt. Quod factum est in « ipso vita erat. Nulla tamen creatura ipsam sapientiam Dei rationem « habuit nisi creatura rationalis, quæ sola sapientiam Dei potest imitari « per intelligentiam et cognitionem veri et amorem boni : habet enim « naturam discernendi intus verum et falsum, et bonum et malum, et « appetendi bonum malumque spernendi. Ideo etiam solus homo de crea- « turis corporeis ad imaginem et similitudinem Dei conditus esse des- « cribitur. Est autem aliud ipsam sapientiam Dei imaginem habere, et « aliud in ipsa imaginem habere ; sicut aliud est aliquid in speculo ima- « ginem habere et aliud est ad imaginem speculi aliquid factum esse.

« Cap. II. Videtur quælibet creatura Dei sapientiam imaginem habere « et ad ejus similitudinem factam esse. Nam quales res erant in dispo- « sitione Dei antequam in actum existendi prodirent, tales nunc existunt « in tempore. Rationes quoque æternæ rerum omnium sunt exemplaria, « et ideo res ad earum imaginem et similitudinem factæ sunt. Verum « ipsæ rationes æternæ Dei sapientia sunt ; quare cum omnes res ad « earum imaginem et similitudinem factæ sunt, omnes ad similitudinem « sapientiæ Dei non sine causa factæ esse credi possunt. Quod nec in « Scriptura invenitur, nec ratione approbatur. Si etiam homo cum aliis « creaturis habet commune ad imaginem et similitudinem Dei factum « esse, absque causa sacra Scriptura, de rerum corporearum conditione « agens, soli homini hoc assignat, nisi pro excellentia imaginis et simi- « litudinis Dei, quæ in homine excellentior est quam in aliis corporeis « creaturis. Hoc autem sæpe fieri solet, id est aliquid alicui specialiter « assignari, licet illud ei cum multis sit commune, eo quod excellentius « ipsum eodem participat.

« Cap. III. Hac tamen de causa non credo Scripturam dixisse homi- « nem solum ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse ; cum « nulla enim creatura corporea hominem commune habere conditum

« anges ont donc été créés, les anges dont la raison « d'être, ainsi que celle des autres créatures, existait « de toute éternité dans la sagesse de Dieu. Ce qui a été « fait était, en lui, la vie. Cependant, aucune créature « n'a eu la sagesse de Dieu pour raison d'être, si ce n'est

« esse ad imaginem et similitudinem Dei fateri oportet. Nam nihil cogit « res rationem non habentes ideo ad similitudinem Dei factas esse, quia « ad similitudinem rationum factæ sunt, quæ ipsa sapientia Dei sunt : « licet enim ad similitudinem æreæ statuæ aliquid fiat, ipsum tamen ad « similitudinem æris fieri non oportet : æs tamen statua est. Ipsa etiam « sapientia Dei est ejus potentia, ad cujus imaginem et similitudinem « homo factus est ; sed tamen ad imaginem et similitudinem ipsius « potentiæ nec homo nec alia creatura legitur facta.

« Cap. IV. Sola igitur creatura ra ionalis ad similitudinem sapientiæ « Dei condita videtur. At mundus iste, licet non sit creatura rationalis, « quam rationem aut quod exemplar habebit ad cujus imaginem sit « factus, nisi Dei sapientiam ? Nulla enim earum rationum, quæ in « sapientia Dei fuerunt, universitatis ratio atque exemplar fuisse vide- « tur, quia, si hoc esset, mundus sine dubio una earum rerum esset « quæ in mundo continentur ; quod nulla ratione verum est ; sed omnia « in se continet quorum rationes ab æterno in sapientia Dei fuerunt. « Item, qua ratione esse potest quod mundus iste et aliqua creatura- « rum in eo contentarum habeant eamdem rationem et idem exemplar ? « Nam si mundus et creatura rationalis idem haberent exemplar et « eamdem rationem, idem essent. Quare non videtur quod idem, scilicet « sapientia Dei, utriusque sit exemplar et ratio. Est igitur distinguen- « dum quomodo sapientia Dei mundi exemplar et ratio dicta sit et « creaturæ rationalis. Sapientia itaque Dei et ratio et exemplar mundi « est, quia, sicut sapientia Dei in se continet universitatem rationum « omnium rerum, ita et mundus universitatem rerum ad rationum « æternarum similitudinem conditarum in se comprehendit. Qua de « causa rationalis creatura ipsam Dei sapientiam rationem et exemplar « habere non potest, sed etiam ideo quia per intellectum et cognitionem « rerum potest habere discretionem veri et boni amorem, unde et in his « agendis ipsam Dei sapientiam imitatur, id est in rebus discernendis « et bono diligendo. Potest enim idem secundum diversa diversis esse « simile. Iste enim homo huic homini potest esse similis secundum colo- « rem, illi vero secundum scientiam uno et eodem tempore, nec tamen « ideo concedendum est hunc hominem et illum eidem rei similes esse ; « nec eamdem rem huic homini et illi similem esse aliqua exigit ratio. « Similiter ex præmissis liquet nec idem esse exemplar, nec eamdem « rationem esse creaturæ rationalis et mundi hujus, eo quod Dei sapien- « tia, sicut dictum est, hujus et illius sit exemplar et ratio. » (Manuscrit de Saint-Victor cité, fol. 61.)

« la créature raisonnable, qui, seule, par l'intelligence, la
« connaissance de la vérité et l'amour du bien, peut imi-
« ter la sagesse de Dieu ; car la créature raisonnable a la
« propriété de discerner le vrai du faux, de rechercher le
« bien et de fuir le mal. C'est pourquoi l'homme seul,
« entre toutes les créatures corporelles, est défini créé à
« l'image et à la ressemblance de Dieu. En effet, autre
« chose est avoir la sagesse de Dieu pour son image,
« autre chose est avoir son image dans la sagesse de
« Dieu ; de même qu'autre chose est avoir son image
« reproduite dans un miroir, autre chose est être fait à
« l'image de ce miroir. Quelques-uns supposent que
« toute créature de Dieu a pour image la sagesse divine,
« et a été faite à sa ressemblance. En effet, telles étaient
« les choses dans la pensée de Dieu avant d'être pro-
« duites en acte, telles elles existent aujourd'hui dans le
« temps. On ajoute que les raisons d'être éternelles sont
« les exemplaires de toutes les choses, et que les choses
« ont été conséquemment créées à leur image, à leur
« ressemblance. Or, les raisons éternelles des choses
« sont la sagesse de Dieu : donc, puisque toutes les
« choses ont été créées à l'image, à la ressemblance de
« ces raisons, on peut croire, non sans motif, qu'elles
« ont été créées toutes à l'image de la sagesse divine.
« Mais cela ne se trouve pas dans l'Ecriture et n'est pas
« approuvé par la raison. Si l'homme a de commun avec
« les autres créatures d'avoir été créé à l'image de Dieu,
« pourquoi l'Ecriture sainte, lorsqu'elle parle de la
« manière d'être des choses corporelles, attribue-t-elle
« cet honneur à l'homme seul ? Cela est inexplicable, à
« moins que l'Ecriture n'ait désigné l'homme de préfé-
« rence aux autres créatures, parce que l'image, la res-
« semblance de Dieu est reproduite avec moins de per-

« fection dans les autres créatures que dans l'homme.
« En effet, souvent il arrive que l'on attribue spécia-
« lement à une chose une qualité qui lui est com-
« mune avec beaucoup d'autres choses, par ce motif
« qu'elle la possède au plus haut degré. Cependant ce
« n'est pas, à mon avis, pour ce motif que l'Écriture
« désigne l'homme seul comme ayant été créé à l'image,
« à la ressemblance de Dieu ; et l'on doit reconnaître que
« l'homme n'a cela de commun avec aucune autre
« créature corporelle. En effet, rien n'oblige à croire que
« les choses dépourvues de raison aient été faites à
« l'image de Dieu, parce qu'elles ont été faites à l'image
« de ces raisons éternelles qui sont la sagesse de Dieu.
« Parce qu'une chose est faite à l'image d'une statue
« d'airain, s'ensuit-il donc que cette chose soit faite à
« l'image de l'airain ? Et cependant la statue est l'airain.
« Ainsi la sagesse de Dieu est la puissance, à l'image, à
« la ressemblance de laquelle l'homme a été créé, et
« cependant on ne lit nulle part que la créature humaine
« ou toute autre ait été créée à l'image de cette puissance.
« La créature raisonnable paraît donc avoir été créée
« seule à la ressemblance de la sagesse divine. Mais ce
« monde, qui n'est pas une créature raisonnable, a-t-il
« été fait à l'image d'une autre raison d'être, d'un autre
« exemplaire que la sagesse de Dieu ? Aucune de ces
« formes qui habitent la pensée de Dieu ne paraît être la
« raison d'être, l'exemplaire de l'ensemble des choses.
« Si cette forme existait, le monde serait nécessairement
« une des choses qui sont contenues dans le monde ; ce
« qui n'est aucunement vrai, le propre du monde étant de
« contenir toutes les choses dont les raisons d'être exis-
« tent éternellement dans la sagesse de Dieu. Comment,
« d'autre part, ce monde et quelqu'une des créatures

« qu'il contient pourraient-ils avoir la même raison, le « même exemplaire? En effet, si le monde et la créature « raisonnable avaient le même exemplaire, la même « raison, ils ne constitueraient qu'une même chose. Il « ne semble donc pas qu'ils aient l'un et l'autre le même « exemplaire, la même raison d'être, c'est-à-dire la sa- « gesse de Dieu. Il faut expliquer, au moyen de quelque « distinction, comment la sagesse de Dieu peut être à la « fois l'exemplaire, la raison du monde et de la créature « raisonnable. On dit que la sagesse de Dieu est la raison « et l'exemplaire du monde, parce que la sagesse de « Dieu contient en elle-même l'universalité de tous les « exemplaires des choses, et que, semblablement, le « monde renferme en lui-même l'universalité des choses « faites à l'image de ces raisons éternelles. Or, ce n'est « pas au même titre que la créature raisonnable a la sa- « gesse de Dieu pour sa raison d'être et son exemplaire; « c'est parce qu'elle peut, au moyen de son intelligence « et de sa connaissance des choses, discerner le vrai, « aimer le bien, et en cela, c'est-à-dire en discernant « le vrai et en aimant le bien, imiter la sagesse de Dieu. « En effet, la même chose peut, sous divers rapports, « être en plusieurs. Ainsi cet homme peut, dans le « même temps, être semblable à un autre homme sous « le rapport de la couleur, à un autre sous le rapport de « la science, et cependant on ne saurait accorder que ce- « lui-ci et celui-là soient semblables à la même chose, et « rien ne force à dire que cette même chose soit semblable « à celui-ci et à celui-là. De même, comme cela résulte « clairement des prémisses, la créature raisonnable et « ce monde n'ont pas la même raison, le même exem- « plaire, parce que la sagesse de Dieu est, comme on l'a « dit, l'exemplaire, la raison de l'un et de l'autre. » Telles

sont les conclusions de Robert de Melun sur l'universel *ante rem*. Il ne s'arrête pas là ; à ces explications fort peu claires il en ajoute d'autres encore, qui n'ont pas le mérite d'une plus grande clarté. Mais il ne nous est pas nécessaire de le suivre plus loin ; il nous suffit de connaître sa conclusion.

Cette conclusion est incontestablement réaliste. Les nominalistes disent simplement : Dieu ayant voulu le monde, sa volonté s'est faite : le monde a été créé. La foi n'enseigne pas autre chose. C'est la métaphysique platonicienne qui va bien au delà. Celle-ci distingue la volonté de Dieu de son intelligence, son intelligence de ses idées ; elle partage même ses idées en deux catégories : les idées universelles, les idées particulières, et les combine à sa fantaisie pour produire les effets divers. Jeu frivole de l'imagination, qu'elle appelle la science de Dieu ! Robert de Melun, on le voit trop, est un des maîtres de cette science ; mais ce qui rend tout à fait digne de remarque le long fragment que nous venons de traduire, c'est qu'après avoir offert aux réalistes tous les gages d'une adhésion sans réserve, il revient sur lui-même, dénonce les conséquences hétérodoxes de sa propre doctrine et les désavoue très-énergiquement. Nous l'avons déjà vu protester contre la thèse de l'universel *in re*. Cette thèse, c'est la confusion de toutes les choses au sein de l'étant unique, c'est l'identité substantielle de la créature et du créateur. Il a commencé par rejeter cette conclusion. Maintenant il s'agit de l'universel *ante rem*. Qu'en disait Bernard de Chartres ? Après avoir décrit la manière d'être des exemplaires éternels, il en faisait procéder les exemples, et, remontant ensuite des effets aux causes, pour descendre encore une fois des causes aux effets, il finissait par tout brouiller, attribuant aux essences incorporées du

premier ordre les mêmes conditions d'existence qu'aux manifestations primordiales de l'entendement divin. Que d'impiétés dans ces assimilations! Robert de Melun s'écarte de cette voie avec sa prudence ordinaire. On dit que toutes les choses étaient en Dieu avant d'être produites en acte par sa volonté. Il en convient. On ajoute que les choses ont été créées à l'image de leurs éternels modèles. Robert de Melun fait observer ici que ces termes d'image, de ressemblance, peuvent se prendre dans un sens large et dans un sens étroit. Dans le sens large, il accorde que les choses ont été façonnées par la main de Dieu suivant les types originaux; mais si l'on veut prétendre que cette ressemblance des exemples et des exemplaires va jusqu'à leur conformité parfaite, et que les essences subalternes participent de toutes les qualités qui se trouvent dans les manifestations premières de la sagesse divine, c'est une opinion contre laquelle il proteste. Bernard de Chartres ne signalait pas entre le créateur et la créature d'autre distinction que celle-ci : la cause précède son effet. Robert de Melun s'empresse d'ajouter : la cause est l'esprit, l'effet est le corps; donc il n'existe, entre la cause et l'effet, aucune conformité de nature. Or comment deux essences qui diffèrent selon la nature pourraient-elles avoir les mêmes qualités, les mêmes perfections? On lit, il est vrai, dans l'Écriture, que la créature raisonnable a été faite à l'image de la sagesse divine. Mais cela signifie-t-il que la créature raisonnable possède tous les attributs, toutes les puissances de la sagesse divine? Il est évident que la ressemblance dont parle l'Écriture ne va pas jusque-là. La créature raisonnable a été douée de facultés qui lui permettent d'imiter la sagesse divine. C'est un grand privilége; et cependant cette imitation est toujours

et nécessairement très-imparfaite. On assimile encore la sagesse divine et l'univers. L'univers contient toutes les choses, comme la sagesse divine contient toutes les formes. Cela est vrai. Donc l'univers a quelque ressemblance avec la sagesse divine. Robert ne le conteste pas. Mais de cette ressemblance à l'identité prétendue il existe un intervalle infranchissable. Voilà ce que la foi révèle et ce que la philosophie ne saurait démentir.

Robert a donc prudemment désavoué les thèses de Thierry, de Bernard, sur l'essence divine, sur l'entendement divin. Il repoussera de même la thèse de Gilbert sur la distinction des personnes divines (1). C'est un réaliste convaincu, mais timoré, qui, pour n'avoir rien à démêler avec les conservateurs de la foi, contraint sa logique à mettre en œuvre une foule d'arguties et de sophismes. Ses leçons publiques eurent, dit-on, une grande renommée. Nous le voulons croire; mais notre jugement sur ses livres est qu'ils ne donnent pas une aussi grande opinion de son mérite. Ses disciples ayant été nommés Robertins, on pourrait supposer qu'il fut un chef de secte. Il n'a pas eu ce périlleux honneur.

Jean de Salisbury compte aussi parmi les réalistes de

(1) « Quæritur utrum Pater et Filius unum sunt. Quam unum sint « testatur veritas in Evangelio : *Ego et Pater unum sumus*. Si unum « sunt, quod re vera sunt, ergo aliquid unum sunt quod Deus est, vel « aliquid unum quod Deus non est. Quod non sint aliquid unum quod « Deus non sit nemo ambigit. Ergo aliquid unum sunt quod Deus est; « ergo vel quod Pater, vel quod Filius, vel quod Spiritus Sanctus, vel « quod tota trinitas. Sed Pater et Filius non sunt vel Pater, vel Filius, « vel Spiritus Sanctus, vel quod tota trinitas; ergo nec aliquid unum « sunt quod Deus sit. Item dicit veritas in Evangelio : *Ego in Patre et* « *Pater in me est*. Sed Pater idem est quod paternitas et Filius idem « quod filiatio, quia proprietates ipsæ nihil aliud sunt quam personæ « ipsæ; ergo cum Pater in Filio sit, Filius in Patre, paternitas in Filio « est et filiatio in Patre. Solutio : — Ego et Pater unum sumus, id est « ejusdem substantiæ. »

son temps Gauthier de Mortagne, Flamand d'origine, qui professa tour à tour à Paris, à Reims, à Laon, et mourut évêque de cette dernière ville, en l'année 1174, avec la réputation d'une irréprochable orthodoxie. Sa thèse sur les universaux était, nous l'avons dit, qu'ils n'existent pas corporellement hors des particuliers ; mais il ajoutait que sous chacune des formes particulières se trouve un suppôt identique, et, plaçant ce qui diffère entre les choses au second degré de l'être, au premier ce qui ne diffère pas, il définissait les universaux le fondement de toute substance. Son opinion sur l'essence divine était aussi très-réaliste. Quelques docteurs avaient timidement avancé que Dieu peut être partout, s'il lui plaît, mais qu'il n'est pas dans tous les lieux à la fois par une sorte de nécessité naturelle. Ces docteurs timides nous sont bien connus ; ce sont les théologiens de l'école nominaliste. Ainsi, Pierre le Lombard s'étonne, de son côté, que d'autres théologiens plus audacieux, les réalistes, expliquent l'omniprésence de Dieu comme s'ils étaient capables d'atteindre un si grand mystère (1). Au nombre de ces audacieux est Gauthier de Mortagne. Dieu, dit-il, est actuellement partout ; il est essentiellement en toute créature et toute créature est en lui (2). C'est, au moins dans les termes, l'hérésie de Thierry, désavouée par Robert de Melun. Cependant il ne paraît pas que Gauthier de Mortagne ait été prié de modifier

(1) *Sententiarum* lib. I, dist. 37.

(2) L. Acherii *Spicilegium*, t. II de l'ancienne édition, p. 467. « Asse« runt quidam imperiti quod Deus ubique tantummodo potentialiter, non « essentialiter : idcirco contra eorum errorem, partim rationibus quas « invenire potui de natura Dei incomprehensibili, partim auctoritatibus « confirmare proposui. Quod Deus essentialiter ubique sit in multis « locis Scripturarum invenitur... » Et plus loin, p. 469 : « Unde liquet « quod omni creaturæ adest Deus essentialiter et in ipso est omnis crea« tura. »

son langage sur ce point de la doctrine. Ce qui le protégea peut-être contre tout soupçon d'erreur, c'est qu'il s'était montré l'un des plus vifs adversaires d'Abélard, un des plus méprisants détracteurs de sa philosophie.

Au même temps appartient le court traité *De articulis* ou *De arte catholicæ fidei,* deux fois analysé dans l'*Histoire littéraire de la France :* au tome XVI, p. 415, par dom Brial, sous le nom d'Alain de Lille, et au tome XVII, p. 4, par M. Petit-Radel, sous le nom de Nicolas d'Amiens. C'est à Nicolas d'Amiens que cet ouvrage est justement attribué, quoiqu'il ait été publié par Bernard Pez (1) d'après un manuscrit où il portait le nom d'Alain de Lille. D'autres manuscrits, de meilleure date, appellent l'auteur Nicolas d'Amiens, et l'on se rend compte de l'erreur commise en tête de l'exemplaire transcrit par Bernard Pez; Alain de Lille est, en effet, l'auteur reconnu d'un livre dont le titre est peu différent : *Tractatus de fide catholica.* Nicolas d'Amiens se range lui-même, dans le prologue de son ouvrage, parmi les théologiens rationalistes : « J'ai, dit-il, mis « en ordre, avec beaucoup de soin, les raisons proba- « bles de notre foi, raisons auxquelles pourra diffici- « lement résister un esprit clairvoyant. Mon dessein a « été de convaincre par ces raisons humaines les gens « qui dédaignent de croire les prophéties et l'Évan- « gile (2). » Ces raisons sont des théorèmes, présentés, il faut le reconnaître, en assez bon ordre, mais, pour la plupart, trop brièvement démontrés. Il y en a de nominalistes, comme celui-ci : *Neque subjectam materiam sine forma, neque formam sine subjecta materia actu posse esse.* Il y en a d'autres qui semblent attendre

(1) *Thesaurus anecdotor.*, t. I, part. 2, p. 476.
(2) *Ibid.*

une exposition réaliste. Ainsi, dit-il, la forme qui vient se joindre à la matière pour constituer la substance procède elle-même d'une autre substance (1). Il veut dire sans doute de la forme archétype; mais son langage sur ce point n'est pas précis. Nicolas d'Amiens doit être compté parmi les réalistes les plus modérés. Avait-il eu pour maître, comme on l'a dit, Gilbert de La Porrée? Il est, du moins, attentif à s'exprimer sur les attributs divins de manière à ne pas faire douter de son orthodoxie : *Deus est potentia qua dicitur potens, sapientia qua dicitur sapiens, caritas qua diligens; ceteraque nomina quæ divinæ naturæ dicuntur competere, de Deo licet improprie, prædicant divinam essentiam.* Ces termes reproduisent fidèlement la déclaration faite par saint Bernard au concile de Reims.

Le concile de Reims eut donc les mêmes suites que le concile de Sens. Après le concile de Sens le nominalisme se voit contraint de dissimuler avec l'Église; le réalisme agit de même après le concile de Reims, et nous venons de passer en revue deux séries parallèles de nominalistes et de réalistes également peu sincères, ou, du moins, également réservés. On avait pu croire au concile de Sens qu'une seule thèse devait offrir des prétextes à l'esprit de nouveauté; au concile de Reims on apprit que le mépris de la tradition est le délit commun de tous les philosophes. L'entreprise de saint Anselme avait échoué; personne n'avait pu concilier la philosophie et la théologie. On a souvent comparé saint Anselme et Malebranche. Selon un des plus sages cartésiens, le P. Foucher, voici pourquoi le dessein de Malebranche devait mal aboutir : « Nous ne saurions, dit-il, satisfaire

(1) *De arte cath. fidei*, lib. I, cap. I.

« en même temps à la raison et à la foi, parce que la rai-
« son nous oblige d'ouvrir les yeux et la foi nous com-
« mande de les fermer (1). » Mais après l'insuccès de Malebranche on prit généralement le parti de ne plus écouter la foi, et ce fut la raison que discrédita l'insuccès de saint Anselme. Au XIIe siècle, la raison, ignorant ses droits, ne sut les faire valoir, et laissa prononcer contre elle cette dure sentence que nous ont transmise les canonistes : « La connaissance de la vérité peut être mau-
« vaise... Il ne faut pas désirer connaître la vérité sur
« les créatures sans rapporter ce désir à sa fin légitime,
« qui est la connaissance de Dieu (2). » En d'autres termes, il n'y a qu'une école légale, l'école du Christ, où la théologie est la maîtresse et la philosophie la servante.

(1) *L'abbé Foucher*, par l'abbé Rabbe, p. 57.

(2) Bartholomæus de S. Concordio, *Summa de casibus conscientiæ ;* au mot *Curiositas.*

CHAPITRE XX.

Mystiques.

Cependant il existe une secte de théologiens qui ne veut pas même accepter les services de la philosophie soumise, humiliée : c'est la secte des mystiques. Dès que les noms de Platon, d'Aristote avaient été prononcés à des oreilles chrétiennes, un mystique s'était écrié : « Quelle folie d'enseigner, dans l'école du Christ, cette « vaine philosophie, cette philosophie séculière (1) ! » Mais on était alors entraîné vers cette philosophie par une trop vive passion pour tenir grand compte d'une telle remontrance. Quand Hugues de Saint-Victor vint la renouveler, elle fut plus favorablement accueillie, les philosophes ayant eu déjà plus d'une mésaventure. Après le concile de Reims les mystiques devinrent de plus en plus nombreux. Autrefois les âmes étaient simples et sereines; elles jouissaient de la douce tranquillité de l'ignorance. Ayant eu le désir d'apprendre ce qu'enseignent les livres des philosophes, elles se sont troublées. Elles avouent maintenant, elles regrettent la faute dont elles se sont rendues coupables, et, pour en faire pénitence, elles s'efforcent d'oublier ce qu'elles ont appris. C'est le conseil que leur donne l'auteur de ces

(1) Paschasius Radbertus, *In Matthæum*, lib. VI. (*Max. Patr. Biblioth.*, édit. Lugd., t. XIV, p. 520.)

rimes, que les uns nomment Walter Mapes, d'autres Gauthier de Lille :

> Quid tibi grammatica studioso parta labore,
> Quid confert logica, quæ certat laudis amore ?
> Quid fert rhetorica vernante superba decore ?
> Quem fructum referunt versus nugæve canoræ ?
> Talia non sapiunt viri sapientis in ore...
> Procedamus igitur ad ordinem tertium,
> Id est ad theologos, quorum felix studium,
> Qui divinis mancipant artibus ingenium...
> Præconantur etenim illius præconium
> Cujus laus perficitur ex ore infantium.
> Hæc est sapientia (1).......

Il y avait à Paris, au rapport de Césaire d'Heisterbach, un écolier d'un esprit obtus, que tous ses camarades traitaient avec un juste dédain. Un jour, Satan vient le trouver et lui dit : « Veux-tu me rendre hommage ? « Je te ferai le plus savant des lettrés. — Non, répond « l'écolier ; non, Satan, tu ne seras jamais mon maître, « je ne serai jamais ton homme. » Cependant, avant de s'éloigner, Satan lui remit sans condition un talisman dont le possesseur ne devait rien ignorer, et dès ce jour l'écolier obtus devint un vrai prodige de science. Il meurt bientôt après, ayant eu toutefois le temps de se confesser et de rejeter, avant de mourir, son talisman funeste. Cependant le jour des funérailles, quand la foule des écoliers était assemblée dans l'église autour de la civière, les démons arrivent, enlèvent l'âme du défunt, l'emportent dans une vallée profonde, horrible, pleine de vapeurs sulfureuses, et lui font subir les plus cruels traitements. Mais Dieu, la prenant en pitié, l'en-

(1) Biblioth. nation. ; man. lat., nº 3245, sous le nom de Gauthier de Lille. Ces vers ont été publiés par M. Wright, *Anecdota literaria*, p. 44, mais d'après un texte très-fautif.

voie quérir par un de ses messagers, et les démons la rendent. Dieu commande que l'âme délivrée retourne au corps étendu sur la civière, et l'écolier, revenant à la vie, se fait moine (1). Il fut élu plus tard abbé de Morimond.

Cette histoire édifiante est l'histoire même du siècle qui va finir. Il va finir en se faisant moine. Le principal séminaire des mystiques fut, comme nous l'avons dit, l'abbaye de Saint-Victor, à Paris. Sur une des portes de l'abbaye étaient gravés ces deux vers :

> Claustrum nolenti mors est, sed vita volenti.
> Per claustri sedem cœli mercaberis Eden (2).

Mourir au monde pour vivre en Dieu; voilà toute la doctrine morale de Saint-Victor. Dans ce cloître on ne parle du siècle que pour le maudire. C'est un des exercices de la piété. Là où la mort s'appelle la vie, la haine s'appelle l'amour.

Parmi les Victorins qui prêchèrent alors le mysticisme nous avons à désigner d'abord maître Achard. L'abbé Gilduin étant mort en l'année 1155, les chanoines assemblés lui donnèrent Achard pour successeur. Ils entendaient ainsi rendre hommage à son mérite ainsi qu'à sa vertu. Nous avons ailleurs disserté sur les écrits authentiques ou douteux de maître Achard (3). On lit dans son traité *Des sept déserts :* « La raison ignore, « mais la foi commence par croire ce que ne conçoit pas « la raison. De l'imperfection de la raison procède la « perfection de la foi. La foi connaît par la grâce ce dont « la raison ne peut acquérir la certitude par aucune

(1) Cæsarius Heisterbachensis, *Illustr. miracul.*, lib. I, cap. XXXII.
(2) Guillelm. de Vorillong, *In Sententias*, lib. IV, dist. 19.
(3) *Hist. littér. du Maine*, nouv. édit., t. I, p. 8.

« expérience. Ainsi plus faible est la raison, plus forte « est la foi, et la raison faisant moins, ou plutôt ne fai- « sant rien, la foi qui fait plus, qui fait tout, a d'autant « plus de mérite. Il faut donc que la raison prenne le « parti de succomber pour augmenter le mérite de la foi. « Cependant, qu'elle se résigne à cela sans aucune envie, « car la foi ne fait pas ce qu'elle fait pour elle-même; « elle le fait bien plutôt à l'avantage de la raison : la « foi doit, en effet, disparaître, et la raison doit demeurer « et tourner à son profit ce qu'elle tient de la foi... Le « mérite de la raison consiste à respecter la candeur de « la foi, à ne pas prétendre marcher devant elle, mais « à la suivre (1). » Ainsi, nous le disons bien, il ne suffit pas aux mystiques que la raison soit docile; ils veulent encore qu'elle soit oisive. On est en ce monde pour prier, non pour raisonner. Achard continue son discours sur ce ton plus pathétique : « Que la faiblesse « humaine reconnaisse sa vraie mesure!... Par mon « conseil; je dis mieux, par le conseil de la vérité, de la « raison divine, homme, renonce à ta propre raison. Ne « crains pas de t'abandonner tout entier, pour tout « entier te livrer à Dieu, pour te mouvoir tout entier « dans le Seigneur. Sache-le bien, c'est là se confier à « qui peut non-seulement conserver, mais encore aug- « menter le dépôt. Il te le rendra plus tard et avec « usure. Il t'a reçu sur la terre, il te rendra dans le « ciel. Il t'a reçu dans les lieux bas, il te rendra dans les « lieux hauts. Il t'a reçu amoindri, il te rendra parfait. « Il t'a reçu vide, il te rendra plein. Il t'a reçu brisé, il « te rendra réparé... Il t'a reçu misérable et te rendra « bienheureux : de ce qui était périssable il aura fait

(1) Biblioth. nat.; man. de Saint-Victor, n° 944, fol. 174.

« une chose éternelle; de ce qui était un homme il aura « fait un Dieu (1). » L'énergie de ce dernier trait est remarquable. Abdiquer sa raison, c'est bien, notre mystique le reconnaît, renoncer entièrement à soi-même, et toute la pensée de l'homme, dès qu'il pense, doit être dirigée vers ce suicide. Mais l'acte finalement accompli, l'homme n'est plus l'homme, il est Dieu. Il est certain que les philosophes ne peuvent pas encourager par une telle récompense le simple exercice de la raison.

Tandis qu'Achard était abbé de Saint-Victor, l'écossais Richard occupait dans la même maison l'emploi de prieur. Tennemann a beaucoup parlé de ce docteur, dont les écrits eurent un grand renom et une grande influence. Assurément nous n'entendons pas refuser au mysticisme la place que Tennemann réclame pour cette doctrine dans l'histoire de la philosophie. Le mysticisme n'est-il pas une des voies librement fréquentées par l'intelligence humaine? Cependant on peut se contenter, quand on se trouve en présence d'un mystique, de recueillir ses déclarations premières. Une fois, en effet, que le mystique est parvenu dans les sphères qui sont la patrie des nuages, il disparaît et le spectacle est fini. Nous l'avons attentivement observé prenant son essor dans l'espace, et nous faisant ainsi connaître sa méthode; mais nous ne sommes aucunement curieux de l'entendre, à son retour, faire le récit de tout ce qu'il a rencontré dans cette région de la pure lumière, où le regard de l'homme ne peut, nous le savons, voir que la nuit.

Voici comment Richard expose et justifie sa méthode : « Elevons-nous, dit-il, vers la perfection; hâtons-nous

(1) Biblioth. nat.; man. de Saint-Victor, n° 944, fol. 175.

« de franchir les degrés qui peuvent nous conduire de la « foi à la connaissance; employons tous nos efforts à « comprendre ce que nous croyons. Voyant combien les « philosophes de ce monde se sont appliqués à cette « étude et combien ils y ont fait de progrès, rougissons « d'être en cela plus ignorants qu'eux... Pour nous, c'est « bien peu d'avoir des opinions justes et vraies sur Dieu. « Travaillons donc à comprendre ce que nous croyons (1) ! » Soit! Mais comment se livrer à ce travail? C'est la question. Tout le monde prétend rechercher la vérité; mais on marche au même but par des sentiers différents. Lequel doit conduire notre docteur aux portes du sanctuaire? Richard a, comme saint Bonaventure, tracé l'itinéraire de l'âme allant vers Dieu. Que l'on interroge cet itinéraire, et l'on apprendra quel est, suivant les mystiques, l'impuissance du jugement humain destitué des secours de la grâce. « Quelle merveille, poursuit-il, si « notre âme se trouble, est éblouie en présence des « mystères de Dieu, souillée comme elle l'est par la « poussière des pensées terrestres! Dégage-toi donc de « cette poussière, ô vierge, fille de Sion!... Dressons « l'échelle sublime de la contemplation, et, prenant notre « vol, comme des aigles, échappons à la terre pour planer dans les espaces des cieux (2). » C'est ici qu'il faut dire quels sont, suivant Richard, les degrés de cette échelle. La raison est aux plus bas, et la déraison aux plus hauts. Il y a six degrés de contemplation. *Primum in imaginatione et secundum solam imaginationem;* c'est l'opération préliminaire dans laquelle on se représente par des images, par des idées, les choses extérieures. Richard compare ces idées aux enfants que Rachel obtint

(1) *De Trinitate,* Prologus.
(2) *Ibid.*

en faisant partager à sa servante la couche de Jacob; elles sont le fruit impur du concubinage de l'âme et de la matière. *Secundum in imaginatione, secundum rationem;* ici se placent les idées d'ordre, de cause, que l'imagination forme, conserve, et que la raison approuve. *Tertium in ratione secundum imaginationem;* ce sont les notions des choses invisibles, formées suivant le principe de l'analogie; elles appartiennent à la raison, mais l'imagination concourt à les former. *Quartum in ratione secundum rationem :* l'âme, se repliant sur elle-même, acquiert la connaissance de ses propres notions. *Quintum supra, sed non præter rationem :* ce que nous croyons touchant la nature, l'essence de Dieu, ne nous est pas communiqué par la raison; mais la raison ne proteste pas contre cette croyance. Enfin, il y a des croyances que contredisent les notions rationnelles, et qui, néanmoins, sont les plus certaines, les moins contestables; elles sont au sixième ordre de contemplation, le plus élevé de tous, celui vers lequel l'âme fidèle doit tendre de toutes ses forces : *Sextum supra et videtur esse præter rationem* (1). Dégagé des figures de la rhétorique sacrée,

(1) *Benjamin Minor, sive de contemplatione,* cap. I, IX. — *Encyclopédie nouvelle,* art. *Scolastique.* — Nous présentons ici les conclusions de Richard dans un langage beaucoup trop simple : cette manière d'exprimer les choses n'est pas dans le goût des mystiques. Publions donc quelques passages des chapitres que nous venons d'analyser, traduits en français par un anonyme du XIVe siècle. Cette traduction se trouve dans un manuscrit de Saint-Victor qui porte le n° 623. On a souvent fait remarquer que l'usage de la langue vulgaire ne fut pas familier aux philosophes avant le XVIIe siècle : cela est vrai; la citation que nous allons faire montrera quels furent les commencements de cette langue que Descartes soumit le premier au joug de la règle. Voici nos extraits :

« Si doit-on savoir que l'une imaginacion est raisonnable et l'austre
« bestial. Celle qui bestial est ne doit jà estre comptée entre les fuils
« Jacob, ne jà ne voudra Rachel de li faire son fuils par élection. Bestial
« imaginacion est quand nous descouvrons sa et la vain cuer sans nul

le système de Richard de Saint-Victor est celui-ci : L'intelligence guidée par la raison n'est pas le guide que l'homme doit suivre; ce guide, c'est la conscience illuminée par la grâce. Pour connaître il faut dédaigner l'étude de ces vains objets sur lesquels on distingue à peine la marque de leur céleste origine; mais il faut

« profit et sans aucun regart des chozes que nous avons devant veues « ou faictes. Vraiement bestial est ceste imaginacion, quar ce meismes « puet faire une beste. Mais celle imaginacion est raisonnable, quand « nous fourmons dedens nous aucunne chose par imaginacion des cho- « ses que nous avons conneues par le cens du corps ; et comment ce « puet estre puet-on légièrement veoir. Nous avons veu or, et si avons « veu maisons ; si poons en nous, se nous volons, fourmer par imagi- « nacion une maison d'or, jà soit ce que nous n'en veismes onques « nulle. Ce ne puet en nulle manière faire la beste, quar ce appartient « seullement à créature raisonnable. De ceste manière d'imaginacion « usons-nous souvent, quand nous diligemment enserchons quels sont « les biens de la vie qui est avenir ou seulement les mauls, et quant « nous regardons que sont, ne peuvent estre, les biens seulement, ou « les mauls seulement, ainsois sont meslés ensemble, et jà soit ce que « mout ia des uns et des autres, toutes voies ne puet-on onques trover « l'un sans l'autre en ceste vie, mais en l'autre vie puet-on trover « les biens sans les mauls et les mauls sans les biens... Et telle ima- « ginacion si est raisonnable, et si appartient à Balam et à Rachel : à « Balam appartient de tant que elle est imaginacion, et à Rachel en tant « que elle est raisonnable... (Ch. VI.)

« Oit avons que seulement la raisonnable imaginacion appartient à « Rachel, et celui qui raisonnable n'est est de tout non digne de son « élection. Mais autre est l'imaginacion raisonnable quant elle est « ordonnée par raison ; autant est-elle meilleure à l'entendement. De « celle nous aidons-nous quant nous, selons la congneue samblance des « voiables choses, ordonons aucune autre chose voiable en nostre cuer, « et toutes voies n'en eslevons mie nostre pensée pour ce à aucune chose « non voiable. Mais de cest nous aidons-nous quant nous, par la sem- « blance des choses voiables, nous efforsons que nous puissions mon- « ter à la congnoissance des non voiables choses. En celui est la ima- « ginacion, mais non mie sans raison. En cestui l'entendement maine « meismes sans imaginacion. Cil sont les deux fuils Bale : li aisné a nom « Dan et l'autre Neptalim. A Dan appartient le regart des mauls qui « à venir sont : Dan ne cognoist ce charnels choses, mais toutes voies « enserche-il telles choses meismes qui sont loin de ceus corporels. Mais « Neptalim, par la forme des choses voiables s'eslieve à la cognois- « sance des choses non voiables. Nous savons bien que les tourmens

croire, il faut aimer, il faut s'enivrer de cet amour qui communique à l'âme fidèle de saintes extases, et la transporte bien au delà des choses, au sein de Dieu. Ce système, c'est, en deux mots, le mépris, la négation même de la philosophie; et Richard ne le dissimule pas : « La contemplation, dit-il, est une montagne qui

« d'enfer sont mout loin des corporieus cens, quar nous ne poons veoir « ne queils ils sont, ne où ils sont, et toutes voies les avons-nous devant « nos ieux toutes les fois que nous volons... (Ch. VII.)

« Savoir devons que celle manière de contemplacion, qui est en pur « entendement, est de tant plus haute de cette contemplacion qui par « Neptalim est signifiée, de combien elle est plus subtis. Ceste contem-« placion, toutes voies, qui par Neptalim est signifiée a aucunes choses « singulières qui forment fait à noter, quar elle est plus légière de toutes « les autres pour entendre et plus délitable à oir, à ceus mesmement « qui encore sont nouveaus et qui moins se sont traveillés en esperi-« tueux estudes. Ceste vraiement vient plus légièrement devant à celui « qui pensis est et touche plus doucement l'orant, quar elle est aparel-« liée de toutes les autres en la pensée, et plus raisonnable en parolle ; « et pour ce dist Jacob de Neptalim : Neptalim, dist-il, est cerf eslaissié « et donnant parolle de biauté. Cerf est apellé pour la légierté de courre, « et eslaissié pour la convoitise de courre. Le cerf est une beste moult « isnelle, qui moult puet courre et qui moult convoite à courre quand il « est eslaissié. Donques par droit est apellé Neptalim cerf eslaissié, quar « il puet par la grasse de contemplacion courre par maintes choses et « pour la douceur de la contemplacion li plest moult à courre. Cil Nep-« talim eslieve le cuer, qui auques est en ceste chose traveillé par si « grant isnelleté, ore aus souveraines choses, et ore l'abaisse aus basses « choses, et ore le ravist par choses nient nombrables, que le cuer « meisme qui se sueffre se merveille souvent de lui meismes. Appris par « bien eureux enseignement com convenablement notre Neptalim soit « apellés serf eslaissiés, à droit est vraiement fait senblans, non mie à « l'oisel volant, mais à serf courant, quar l'oisel quant il vole est loins « eslevé de la terre, mais le cerf quant il saut s'afiche à la terre, et en « ces saus ne se départ mie mout de la terre. En telle manière Nepta-« lim a accoustumé à sallir et non mie à voler, quant il, par la forme « des choses voiables, querit la nature des choses non voiables ; quar « en ce qu'il s'eslièveès souveraines choses et il aveques lui trait l'om-« bre des choses corporés, si ne guerpit-il mie du saut les basses cho-« ses. Or pues veoir comment Neptalim soit cerf eslaissié et comment « est-il donnant parolle de biauté. Ce monsterrons-nous par aventure « plus overtement et semondrons plus planièrement par exemple. Volés-« vous oir les parolles de biauté plaines de couleur et de douceur,

« domine de bien haut toutes les sciences mondaines,
« toute philosophie... Aristote et Platon, et tout le trou-
« peau des philosophes, ont-ils jamais pu s'élever jus-
« que-là (1)? » Non sans doute, et nous le reconnaissons volontiers.

Tel est encore le système du sous-prieur Godefroid, chanoine de Saint-Victor, sous-prieur de Sainte-Barbe au diocèse de Lisieux (2). Quand il étudiait aux écoles de Paris, Godefroid avait une préférence marquée pour les nominalistes. Il le déclare expressément dans une sorte de poëme en prose rimée, que M. Charma, doyen de la faculté de Caen, a publié sous ce titre : *Fons philosophiæ.* Les philosophes les plus sages, dit-il, et les plus savants sont les disciples d'Aristote. On leur fait injure en les appelant nominalistes; aucun d'eux n'a jamais prétendu que les genres soient un pur nom. Quant aux disciples de Platon, l'appellation de réalistes leur convient beaucoup mieux, le mot de *realis* venant, dit-il, de *reatus,* faute, crime :

> Ceterum realium sunt quamplures sectæ,
> Quas reales dixeris a reatu recte (3).

Mais Godefroid n'est pas resté longtemps parmi les philosophes. L'étude des arts, des sciences, n'ayant pu complétement le satisfaire, il est allé s'abreuver un jour aux sources de la théologie, et, depuis qu'il a bu de

« telles com il scet bien former à Neptalim? Besiés-moy, ce dist, du bai-
« sier de la bouche et après..., etc., etc. (ch. IX). »

(1) *Benjamin Minor*, cap. LXXV. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 272. — M. Rousselot, *Etudes sur la Phil.*, t. I, p. 333.

(2) *Histoire littér. de la France*, t. XV, p. 69. — Charma, *Fons philosophiæ, poëme inédit du* XIIe *siècle*, p. 15.

(3) *Fons philosophiæ*, str. 65.

cette eau, toute autre lui paraît impure, il n'en veut plus boire aucune autre :

Tunc ad summam denique me philosophiam
Verti, theologicam scilicet sophiam.....
Ebriabor fluminis hujus haustu solo ;
Quoad vivam penitus hinc avelli nolo ;
Hæc bibendi meta sit et vivendi volo (1).

Ce Godefroid de Saint-Victor nous a laissé, comme monument de sa doctrine théologique, un recueil très-considérable d'allégories amplifiées, sous ce titre : *Microcosmus* (2). Il suffit d'en faire connaître un seul chapitre, celui qui concerne les facultés de l'âme. Ainsi qu'il y a, dans le grand monde, quatre éléments, il y a, dit-il, dans le petit monde, quatre facultés au service de la pensée. La première, la sensation, est, comme la terre, corporelle, incapable de mouvement et douée d'une faible perception. L'imagination, qui est la seconde, a les propriétés de l'eau : elle est aussi pesante, corporelle; mais, étant mobile, elle peut, du moins, s'élever de terre jusqu'aux images des corps absents. La troisième, la raison, a la subtilité et la mobilité de l'air; ce qui lui permet de franchir la limite de la sphère terrestre. Cependant il est une région supérieure dont l'accès lui est défendu. Dans cette région supérieure, que Godefroid nomme le sanctuaire de la vérité, la quatrième faculté peut seule pénétrer. A la ressemblance du feu, l'intelligence vient des lieux les plus hauts, descend aux lieux les plus bas, et remonte vers le ciel, rapide comme la foudre, ayant parcouru dans l'espace d'un moment et le domaine des choses visibles et celui des choses invisibles (3). Ce

(1) *Fons philosophiæ*, str. 117.
(2) Man. lat. de la Bibliothèque nation., num. 14515.
(3) *Microcosmus*; nº 14515 du fonds lat., fol. 8, *verso* : « Quarum

dédain de la sensation et de la raison est commun à tous les mystiques. Ils n'ont pas, en effet, besoin de voir les choses pour les comprendre; l'intelligence connaissant les choses visibles comme les choses invisibles, il leur suffit de l'interroger.

Le plus véhément détracteur de toute philosophie, c'est Gauthier, prieur de Saint-Victor. Son livre intitulé *Contra novas hæreses* est assez connu par les longs extraits qu'en ont donnés Du Boulay (1) et Tennemann (2). Tous les philosophes nouveaux sont pour lui des hérétiques, Pierre Abélard, Pierre le Lombard, Pierre de Poitiers, Gilbert de La Porrée, Guillaume de Conches ; il suffit même, à son avis, d'avoir étudié la philosophie pour être infecté de venin, car il ne ménage pas même l'auteur de l'*Histoire scolastique*, Pierre le Mangeur. Il définit ainsi la logique : l'art du diable. Ce n'est pas qu'il s'abstienne d'argumenter lui-même selon la mé-

« prima, id est sensualitas, quasi terra corpulenta, obtusa et immobilis « in imo jacet. Corpulenta, dico, quia non nisi corpora vel corporalia « comprehendit. Obtusa, quia in his, quando comprehendere se pu- « tat, nonnunquam errat. Immobilis, quia se ultra se vel supra se non « elevat. Porro secunda imaginatio quasi aqua corpulenta, obtusa, sed « mobilis, a sensualitate quidem velut a terra usque ad imagines absen- « tium corporum se elevat, sed ultra nihil prævalens more aquæ cir- « cum corpora fluitat. Tertia vero, id est ratio, quasi aer subtilis obtusa « et mobilis, duabus prædictis subtilitate et mobilitate sua se circum- « fundit, causas et naturas eorum investigando ; sed quia obtusa est « plerumque ad interiora veritatis non pervenit : unde et verisimilibus « contenta in his se exercere non desinit. Denique quarta, id est intel- « ligentia, quasi ignis subtilis, acuta et mobilis, subtilitate, mobilitate « et acumine suo summa, ima, media omnia circumdat et penetrat, vi- « sibilia et invisibilia in momento perlustrat et ad ipsam Dei veritatem « aliquando pervenit. »

(1) *Histor. Univers. Paris.*, t. II, p. 629-660. Nous avons une copie moderne, mais complète, du traité *Contra novas hæreses* dans le nº 17187 du fonds latin, à la Bibliothèque nationale, fol. 198. Ce texte, tiré d'un manuscrit de la reine de Suède et conféré par Martène avec un manuscrit de Saint-Victor, est encore loin d'être satisfaisant.

(2) *Geschichte*, t. VIII, p. 245 et suiv.

thode des logiciens ; mais quand il argumente ainsi comme les autres, il cède à l'exemple, et il fait alors, dit-il, un cas médiocre des raisons qu'il donne ; il ne croit parler avec autorité que lorsqu'il oppose à ses adversaires l'Évangile ou les écrits des saints docteurs. Nous trouvons beaucoup de ressemblance entre Gauthier de Saint-Victor et ce diffamateur effréné que Jean de Salisbury nous a fait connaître sous le nom de Cornificius, l'ennemi de Virgile. Ils ne doivent pas être pour cela confondus. C'est en l'année 1159 que Jean de Salisbury nous a tracé le hideux portrait de son Cornificius, et dans le traité *Contra novas hæreses* il est parlé du concile de Latran qui fut présidé par Alexandre III en 1179. Quoi qu'il en soit, ce Cornificius était, comme Gauthier, un mystique et peut-être un Victorin ; Jean de Salisbury remarque, en effet, qu'il a pris à partie tous les docteurs de son temps à l'exception d'un seul, Hugues de Saint-Victor.

Nous retrouvons les mêmes doléances, exprimées sur un ton moins âcre, dans les sermons d'Adam le Prémontré et dans un de ses traités ascétiques qui est intitulé : *De triplici genere contemplationis* (1). Egarée, dit-il, par l'orgueil, par la folle manie de connaître ce qui ne peut être connu, la créature a blasphémé contre son créateur (2). Aucune séduction n'est plus puissante que celle de la science. Adam n'y a pas lui-même toujours résisté. C'est pourquoi, dit-il, son âme blessée demande au Seigneur le baume de sa miséricorde. Elle est chargée de péchés, enlacée dans les filets des vices, épuisée par la douleur, accablée par la honte, et, d'une voix éteinte,

(1) *Opera Adami Præmonstr.*, publiés à Anvers en 1659, in-fol.
(2) *Ibid.*, serm. 5 et 12.

elle appelle à son secours celui qui est la source de toute grâce, de toute vie. Mais où est-il? quel est-il? Dans le trouble où l'ont jetée les discours impies des philosophes, l'âme a conservé l'amour, mais elle ne sait plus ce qu'elle aime, ce qu'elle doit aimer. Elle s'adresse donc aux pierres, aux rochers, et leur dit : — « Qui êtes-« vous ? » Et les pierres, les rochers, répondent : « Nous « sommes ses créatures, comme tu l'es toi-même. » A la même question le soleil, la lune et les étoiles font la même réponse. L'âme interroge ensuite le sable de la mer, la poussière de la terre, les gouttes de la pluie, les jours des siècles, les heures des jours, les moments des heures, le gazon des champs, les branches des arbres, les feuilles des branches, les côtes des feuilles (*costullæ foliorum*), les écailles des poissons, les ailes des oiseaux, les plumes de leurs ailes, les paroles des hommes, les voix des animaux, les mouvements des corps, les pensées des esprits; et ces choses déclarent à l'âme toutes ensemble : « Nous ne sommes pas celui « que tu demandes : cherche au-dessus de nous et tu « trouveras notre créateur ! » Ce n'est là sans doute que l'amplification d'un texte de l'apôtre, et la science n'est pas contraire à ce texte puisqu'elle le cite : il est, en effet, cité dans un des premiers chapitres des *Sentences* (1), et saint Thomas, Duns Scot, Guillaume d'Ockam, d'autres savants philosophes, y ont trouvé la matière des explications les plus divergentes. Mais Adam et ses confrères en mysticisme ne démontrent rien, n'expliquent rien. Ils chantent, ils célèbrent la gloire de Dieu sur le mode le plus lyrique, et imputent à toute démonstration le péché d'arrogance (2).

(1) Lib. I, dist. 3.
(2) Adami *Opera*, serm. 12.

Pierre de Reims, chantre de l'église de Paris, connu sous le nom de *Petrus Cantor*, est un adversaire encore plus vif de toutes les gloses philosophiques. Il attaque les philosophes dans son traité qui a pour titre : *De contrarietatibus theologiæ* ou *De tropis theologicis* (1). Il propose dans son *Verbum abreviatum* (2) une nouvelle méthode d'enseigner la théologie, et cette méthode est celle qu'il pratique. Elle consiste à simplifier les textes sacrés, à retrancher les images, les figures, les ornements de style qui peuvent servir de matière à des distinctions, c'est-à-dire à des disputes. Plus de commentaires, mais des abrégés : voilà ce qu'il faut pour l'usage de l'école (3) : « Évitons, dit-il, les superfluités de la « littérature profane : ce qui ne sert pas à la foi peut « être grandement profitable à l'impiété. Évitons ces « sottes questions que l'on fait sans règle et qui engen- « drent les procès. Quelle différence y a-t-il entre les « questions sottes et les questions téméraires? Les pre- « mières sont vaines, inutiles; les autres sont dange- « reuses et donnent naissance à l'erreur (4). » L'intelligence qui cherche la perfection n'a que deux choses à considérer : la foi et les mœurs. Donc affermissons-nous dans nos croyances et corrigeons nos instincts pervers; disputons moins et vivons mieux. Ce sont là tous les préceptes de la sagesse. Si ce n'est pas là ce qu'enseigne la philosophie, c'est une science futile, indigne d'occuper un esprit sérieux.

Sur le même ton déclame le pieux Adam, abbé de

(1) Biblioth. nat. ; fonds de Saint-Victor, n° 401. — Biblioth. de Troyes. n°s 398 et 789.

(2) Publié en 1639, in-4°, par G. Galopin.

(3) *Verbum abreviatum*, cap. I.

(4) *Ibid.*, cap. III.

Perseigne, autrefois chanoine régulier, qui, changeant de robe, a conservé les mœurs et l'esprit de ses anciens confrères : « Bienheureux, dit-il, est l'homme qui tremble « toujours. Qui n'a pas la crainte n'aura pas le salut (1). » Il dit encore : « La crainte est le père nourricier de l'hu- « milité, la pépinière de la confession, le gardien de « l'innocence, le fondement de la patience; la crainte « est l'émulation de la discipline, le paranymphe de la « chasteté, la verge de la justice, le conseiller de la « miséricorde, le commencement de la sagesse, le « préambule de l'amour, le valet de chambre de la « conscience, l'honneur de la vie (2)... » Craindre, toujours craindre, toujours marcher la tête basse, dans l'attitude d'un misérable né pour souffrir, pour gémir; voilà l'homme des mystiques! De quelle utilité peuvent donc être pour lui toutes ces études dont on paraît faire si grand cas dans l'Église séculière ? Elles sont inutiles en ce qu'elles n'ont pas pour objet le salut ; elles sont funestes en ce qu'elles inspirent l'orgueil : « Combien, s'écrie-t-il, elle est vraie, combien elle est « estimable cette philosophie qui ne disserte pas vaine- « ment sur les astres, sur la nature des choses, à la « manière de Platon, mais qui plutôt traite humblement « et utilement de la correction des mœurs, de la pra- « tique des vertus, de l'observation des commande- « ments, s'employant non pas à mériter les applau- « dissements des hommes, mais à partager les joies des « saints (3) ! »

Ainsi devait s'exprimer devant ses écoliers cet autre

(1) Martène, *Thesaur. Anecd.*, t. I, col. 688.
(2) *Ibid.*, col. 692.
(3) *Sermo in festivit. S. Benedicti.* Mss. de la Biblioth. nation., lat., n° 10633, fol. 36, *verso*.

moine, désigné par Walter Mapes sous le nom de Rainaud, détracteur bruyant de tous les philosophes :

Reginaldus monachus clamose contendit
Et obliquis singulos verbis comprehendit ;
Hos et hos redarguit, nec in se descendit,
Qui nostrum Porphyrium laqueo suspendit (1).

Ce Rainaud était certainement un mystique. En effet, un mystique a pu seul condamner Porphyre au supplice de la corde. L'éclectisme de Porphyre le fera toujours facilement absoudre par les sectateurs d'Aristote et par ceux de Platon.

Le plus dogmatique, le plus fécond et le plus brillant de tous les mystiques de ce temps est Alain de Lille, *Alanus de Insulis,* né sans doute dans la ville dont il porte le nom. Quand il professait avec éclat dans les écoles de Paris, il prit, dit-on, l'engagement téméraire d'expliquer en public le mystère de la Trinité. Or, le matin même du jour où il devait donner cette explication depuis longtemps attendue, il rencontra sur le bord de la Seine un jeune enfant qui portait de l'eau vers un trou pratiqué dans le sable. — « Que faites-vous, mon « enfant, lui dit le docteur ? — Je porte à ce trou les « eaux de la rivière, et tant que je ne l'aurai pas mise à « sec, ma besogne ne sera pas finie. — Mais, mon jeune « ami, quand croyez-vous pouvoir la finir? — Avant que « vous ayez vous-même exécuté le dessein que vous « avez en tête. — Quel dessein ? — Vous prétendez, pour « faire parade de votre science, expliquer le mystère de « la Trinité. C'est une entreprise encore plus difficile, « croyez-moi, que la mienne (2). » Alain crut, en effet, le jeune enfant, et, quittant Paris à la hâte, il alla s'enfermer

(1) Prandtl, *Geschichte der Logik*, t. II, p. 231.
(2) *Hist. littér. de la France*, t. XVI, p. 400.

à Cîteaux. Cette fable, recueillie par Du Boulay, est ingénieusement inventée. Elle exprime bien comment, étant un des maîtres les plus renommés de la grande école de Paris, Alain se laissa gagner par l'orgueil, et comment, ayant eu quelque mésaventure scolaire, il imputa son échec à la philosophie, et se fit mystique par dépit.

Suivant Tennemann, Alain de Lille employa la méthode mathématique dans l'exposition des mystères de la foi. C'est, en effet, la méthode qu'Alain a suivie dans son traité qui a pour titre *De maximis theologiæ* (1); mais cet écrit doit être un ouvrage de sa jeunesse, et nous n'avons pas trouvé parmi ses œuvres un autre ouvrage composé de même. Quand il était logicien il raisonnait ainsi, subtilement, sèchement : depuis qu'il a cessé de l'être, il s'exprime dans la langue des poëtes, et il n'écrit plus sur aucun sujet sans prodiguer les descriptions et les allégories. Aussi ne fait-il plus grand cas d'Aristote, qu'il nous représente maintenant, dans une de ses fictions, s'appliquant à dissimuler ses opinions sous des formules doctoralement énigmatiques. Aujourd'hui Platon lui convient beaucoup mieux : le front de Platon, dit-il en prose, rayonne de tout l'éclat du ciel (2); en vers, il ne se propose que de traduire ou d'amplifier Platon :

> .... Mens sese accingat ad illa
> Quæ minime fiunt, sed sunt, velut illa Platonis
> Verba canunt (3).

C'est, en effet, le philosophe des mystiques et des poëtes. Ainsi maître Alain, revenu des erreurs de sa jeunesse, professe qu'on est allé beaucoup trop loin avec la logi-

(1) Ouvrage inédit. Biblioth. nation., n° 935 de la Sorbonne.

(2) *De planctu naturæ*, dans le recueil des œuvres d'Alain, publié par Ch. de Visch, p. 318.

(3) Dans son poëme intitulé : *A Deo semper incipiendum*, p. 417 du recueil de Ch. de Visch.

que, que l'art de raisonner a trop inquiété les consciences et trop agité l'Église. Mais l'imagination, se dit-il, n'est pas responsable des délits commis par la raison; le droit de tout oser reste le droit des poëtes, et conséquemment le droit des mystiques.

Nous l'entendons répéter souvent, dans ses écrits didactiques, que les philosophes ne doivent pas être consultés sur les choses de la foi. « S'il vous arrive, dit-il « aux prédicateurs, de quitter les livres des théologiens « pour ceux des philosophes, observez bien si vous « rencontrez par hasard, dans ceux-ci, des démonstra-« tions favorables à la croyance catholique, car il est « permis d'enrichir les Hébreux des dépouilles des « Egyptiens...; mais la philosophie, ne l'oubliez jamais, « est le camp de l'étranger, et, s'il est permis de le visiter « en passant, il ne l'est pas d'y séjourner (1). » Il emprunte donc en passant au stoïcien Sénèque (2), même à l'épicurien Lucrèce (3), des sentences morales qu'il prend soin d'adapter aux préceptes de l'éthique chrétienne; mais il ne reste pas longtemps dans la compagnie de ces philosophes mal notés. C'est dans le même esprit que, s'adressant aux divers hérétiques de son temps, il leur dit : « L'intellect humain ne peut rien comprendre « de ce qui est dépourvu de forme : » or Dieu n'a pas de forme, *omnimodam formam subterfugit;* donc on ne peut le comprendre; donc Dieu n'est pas un objet de la science, et il est l'objet même de la foi (4). Il avait déjà

(1) *De arte prædicatoria*, cap. XXXVI.

(2) *Ibid.*, cap. III, XXI, XXIII, XXIV, XXV, XXIX, XXXVI.

(3) *Ibid.*, cap. I.

(4) « Omnis demonstratio aut est ad sensum, aut est ad intellectum : « Deus autem nec sensu, quia incorporeus est, nec intellectu, quia forma « caret, capi potest; potius enim quid non sit quam quod sit intelligi-« mus. » C'est le mot profond de Voltaire : « Nous savons ce qu'il n'est « pas, non ce qu'il est. » (*Dictionn. phil.*, art. *Bien et mal.*)

dit autrefois dans son livre *Des maximes :* « Toute dé-
« monstration suppose une notion recueillie par les sens
« ou formée par l'intellect ; or Dieu ne peut être perçu
« par les sens, puisqu'il est incorporel, ni conçu par l'in-
« tellect, puisqu'il n'a pas de forme. Nous comprenons
« mieux, en effet, ce qu'il n'est pas que ce qu'il est (1). »
Depuis qu'il a rompu tout commerce avec les logiciens, il est encore bien plus convaincu que la raison humaine ne sait rien de Dieu ; c'est donc un point sur lequel fréquemment il insiste. Cependant ce Dieu dont on ne sait rien, chacun le définit. Cela est vrai; ce qui ne l'est pas moins, c'est qu'aucune définition de Dieu ne peut être exacte. On ne saurait même convenablement le nommer; aucun nom prononcé par une lèvre humaine ne peut fidèlement représenter le mystère de perfection que contient l'essence divine (2).

Ainsi s'exprime notre docteur quand il croit devoir s'employer à mettre la foi des simples hors des atteintes de la raison; mais bien autre est son langage lorsqu'il parle comme l'imagination l'inspire. Alors il aime à se rappeler et ce qu'il a pu connaître des rêves de Platon, de ceux d'Epicure, de ceux des Alexandrins, et ce que rapportent de plus récents poëtes du pays d'Avallon, du pays de Féerie. Toutes ces fables le charment et il s'efforce de les concilier dans une synthèse personnelle. Ou bien, dédaignant de faire appel à sa mémoire, il prête lui-même une oreille attentive à toutes les voix de la nature, pour transcrire ensuite sur le papier les notes graves ou aiguës, et même les demi-tons les plus incertains que lui semble produire le travail harmonieux des êtres au sein de l'espace. Il n'est plus ce théologien cau-

(1) *De arte prædicandi*, cap. XIII, XIV, XV, XVI.
(2) *Ibid.*, cap. XX.

teleux, qui reculait avec effroi devant le problème de l'être : le voici devenu le plus entreprenant, le plus enthousiaste des théosophes.

Parmi les ouvrages d'Alain édités par Charles de Visch, il y en a deux particulièrement, le traité *De planctu naturæ* et l'*Anti-Claudianus,* qu'il a composés sous l'inspiration de la muse mystique. Dans le traité *De planctu naturæ*, la Nature en deuil vient déplorer les désordres causés sur la terre soit par le génie inquiet de l'homme, soit par ses vices monstrueux. Au début de cette composition bizarre, la Nature, s'entretenant avec le poëte, lui montre du doigt une région invisible, située entre le ciel et la terre, et lui dit que cette région est la demeure des anges, vicaires de Dieu, créateurs, ou, du moins, distributeurs des formes, aux ordres desquels doit être soumise toute chose créée, qui vit et se meut au sein de l'universelle harmonie : *Deus imperando hominem creat; angelus operando procreat; homo obtemperando se recreat ; Deus imperat authoritatis magisterio ; angelus operatur actionis ministerio; homo obtemperat regenerationis mysterio* (1). Tels sont les jeux d'esprit de dame Nature.

Ce bel ordre, qui devrait exister, n'existe pas. Les anges eux-mêmes, les ministres immédiats de la création, se sont un jour mis en révolte, et l'homme a suivi leur exemple. L'homme s'est laissé dominer tout entier par un des éléments que la Providence avait fait entrer dans la composition de son âme, la sensualité. De là tant d'infractions aux ordonnances divines, tant de passions dégradantes, tant de crimes commis contre la Nature elle-même. Le traité se termine par une sentence d'ex-

(1) *De planctu naturæ,* p. 291 des œuvres d'Alain.

communication, promulguée au nom de l'essence superessentielle, au nom de son éternelle pensée, avec le consentement de la milice céleste, contre les coupables auteurs de tous les méfaits dénoncés par la Nature.

La matière de l'*Anti-Claudianus* est encore plus poétique. Après avoir gémi sur la perversité de l'espèce humaine, la Nature se propose de créer un nouvel homme, moins imparfait que le premier. Pour exécuter ce grand dessein elle appelle toutes les Vertus à son aide, et, celles-ci, empressées de répondre à l'appel de la Nature, se réunissent en conseil dans son palais. La délibération est ouverte par un conseil de la Prudence. La Prudence déclare qu'à son avis toutes les Vertus travaillant de concert ne pourraient fabriquer une âme. La Raison parle après elle et propose d'envoyer la Prudence, sa sœur utérine, en ambassade auprès du Dieu suprême, qui seul possède le trésor de la vie, et de lui demander cette âme que les Vertus ne sauraient créer.

Mais contemplons un instant la Raison, puisque le poëte prend très-grand soin de nous décrire son visage, son port, son costume. Plus âgée que la Prudence, elle lui ressemble beaucoup et est à peu près vêtue comme elle ; mais, comme attribut distinctif, elle tient dans sa main trois miroirs, dont il nous importe de connaître l'usage. « Dans le premier, dit le poëte, elle observe at-« tentivement la série des causes ; elle voit l'alliance « conjugale du sujet et de la forme, leurs tendres étrein-« tes, » et ce qu'elles produisent, c'est-à-dire la génération et l'incessante transformation des choses. Dans le second miroir la Raison « contemple les sujets qui, dé-« pouillés de leurs formes, retournent à l'antique chaos, « allant chercher le sein de leur propre mère, tandis que « la forme pure, rendue à son premier état, se sent ra-

« jeunir, loin de porter le deuil d'un époux indigne « d'elle : »

> Hic subjecta videt formis viduata reverti
> Ad chaos antiquum propriamque requirere matrem,
> Inque statu proprio puram juvenescere formam,
> Nec sua degeneris subjecti tædia flere.

Ainsi notre docteur estime que la matière séparée de la forme et la forme séparée de la matière peuvent exister isolément. Après la destruction comme avant la génération du composé, toute matière fait partie de la matière informe et toute forme est une substance quelconque, incorporelle ou corporelle, d'un genre indéfini. Alain prétend, il est vrai, dans un passage du traité *De planctu naturæ*, que le créateur a fait le monde de rien, *non materiæ præjacentis auxilio* (1) ; mais il rejette dans ce passage la thèse de la matière éternelle, et non celle de la matière informe premièrement créée. Sur l'existence primordiale de cette matière informe voici ce qu'il déclare expressément dans un écrit plus dogmatique : *Rerum substantia simul creata est, sed non simul per species formata est, et simul extitit per substantiam materiæ, non simul apparuit per speciem formæ* (2). Cela nous prouve que, même après avoir quitté les philosophes, Alain est resté fermement réaliste. Nous avons beaucoup d'autres preuves de cette persévérance très-mal dissimulée. En effet, la Raison voit encore dans son second miroir, « d'un visage calme, mais profondément « méditatif, comment le composé est le simple, le cé- « leste est le caduc, le divers est le même, le pesant « est le léger, le mobile est l'immuable, l'obscur est le « brillant, le précieux est le vil, le plaisant est le triste,

(1) Page 297 de l'édit. de ses œuvres.
(2) Page 160, dans le traité intitulé *Dicta mag. Alani*.

« l'éternel est le périssable, le changeant est le perma-
« nent. » En d'autres termes, le second miroir enseigne encore à la Raison que les contraires sont de vaines apparences, tout devant être identique au sein de l'absolu ; ce qui paraît, au XIIe siècle, une doctrine bien singulière et bien audacieuse, puisque ce doit être, au XIXe, la conclusion la plus choquante du réalisme le plus indifférent en matière d'orthodoxie religieuse. Mais parlons enfin du troisième miroir, ou plutôt laissons le poëte nous en faire la description. « La noble essence de l'or, qui, bien « plus pure que tout l'or terrestre, ne peut même re« connaître, avouer sans honte son genre et son espèce,

Vixque suum dignata genus speciemque fateri,

« forme le troisième miroir, plus sincère encore que les « deux autres, sur lequel tous les objets se reproduisent, « même avec leurs ombres. Ici la Raison contemple la « source des choses, le genre du monde, *mundi genus*, « l'idée de l'univers, l'exemplaire, l'espèce, l'original, la « fin et les causes permanentes de chacun des êtres : « elle y apprend de quelle manière, pourquoi, comment, « quand le monde créé, mobile, soumis à tant de vicissi« tudes, a reçu l'être, la forme, la vie, de ce qui est in« créé, immuable, parfait ; comment l'idée céleste engen« dre la forme terrestre et tire notre espèce humaine « de la substance du chaos ; comment elle envoie en « exil les formes qu'elle destine au monde... ; com« ment enfin rayonne dans le monde l'image de l'idée, « image dont le pur éclat resplendit même au sein des « ténèbres (1). » En un mot, la Raison voit sur ses trois miroirs allégoriques l'exacte représentation de toutes les fables qui sont racontées dans le *Timée* de Chalcidius.

(1) *Opera* Alani, p. 332, 333.

Suivons maintenant la Prudence envoyée vers la cause des causes par le conseil des Vertus.

La Raison conduit son char, qui a été fabriqué par les sept Arts libéraux, et le dirige vers le ciel. Traversant d'abord l'espace éthéré, le char est dans la patrie des démons,

> Aerios cives, quibus aer carcer, abyssus
> Pœna, dolor risus, mors vivere, culpa triumphus;
> Quorum mens, humili livoris læsa veneno,
> In genus humanum virus transfundit, ut ipsum
> Consimili sanie morboque laboret eodem.
> Hi sunt qui semper in nos armantur, inermes
> Dejiciunt, vincunt armatos, rarius ipsi
> Cedunt, sed victi nequeunt iterare duellum (1).

Le char s'élève ensuite à la région de la lune, du soleil, des étoiles ; mais il s'arrête là : les cinq chevaux attelés, qui sont la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût et le toucher, commencent à bondir, à se cabrer et à témoigner par leurs hennissements qu'ils ne peuvent aller plus loin, la route n'étant plus frayée. La Raison n'est pas alors moins embarrassée que la Prudence, quand celle-ci découvre, au sommet de la voûte étoilée, une jeune fille au visage divin, couronnée d'un diadème brillant de mille feux : c'est la Théologie. Saluée et complimentée par la Prudence, elle consent à la mener près de celui qui gouverne le céleste empire, après qu'elle se sera séparée de son indiscrète compagne, la Raison, après qu'elle sera descendue de son char et qu'elle aura laissé quatre de ses pesants coursiers dans la région dont ils n'ont pu franchir la limite. Ces conditions acceptées, la Théologie conduit la Prudence vers les plus haues sphères de l'empyrée. Mais bientôt, à la vue de ce foyer de lumière qui sert de palais au souverain qu'elle est venue

(1) Page 361.

solliciter, la Prudence se sent défaillir. La Foi se présente, la rend à la vie, se charge de l'introduire dans le palais, et lui donne un miroir dans lequel elle pourra contempler sans péril toutes les merveilles du séjour suprême :

Cuncta stupet quæ nuncius offert
In speculo visus, ubi nil mortale, caducum,
Deficiens, terrestre, micat, solumque refulget
Æternum, cœleste, manens, immobile, certum.
Hic videt ingenitas species, speculatur idæas
Cœlestes, hominum formas, primordia rerum,
Causarum causas, rationum semina, leges
Parcarum, fati seriem mentemque tonantis (1).

Amenée enfin devant Dieu, la Prudence lui présente sa requête, qui est favorablement accueillie : l'âme qu'elle est venue chercher lui est promise, et, tandis qu'elle se prosterne aux pieds du Seigneur pour lui témoigner la vive reconnaissance de la Nature et des Vertus, celui-ci travaille à remplir la promesse qu'il vient de faire :

Ipse Deus rem prosequitur, producit in actum
Quod pepigit. Vocat ergo Noym, quæ præparet illi
Numinis exemplar, humanæ mentis idæam,
Ad cujus formam formetur spiritus omni
Munere virtutum dives, qui, nube caducæ
Carnis obumbratus, veletur corporis umbra.
Tunc Noys ad regis præceptum singula rerum
Vestigans exempla, novam perquirit idæam.
Inter tot species, speciem vix invenit illam
Quam petit ; offertur tandem quæsita petenti.
Hanc formam Noys ipsa Deo præsentat, ut ejus
Formet ad exemplar animam. Tunc ille sigillum
Sumit, ad ipsius formæ vestigia formam
Dans animæ, vultum qualem deposcit idæa
Imprimit exemplo : totas usurpat imago
Exemplaris opes, loquiturque figura sigillum (2).

Telle n'est pas la fin de ce long poëme. Après avoir

(1) *Opera*, p. 382.
(2) *Ibid*, p. 386, 387.

raconté la création du nouvel homme, l'auteur amplifie sa matière en trois nouveaux chants. Mais nous n'avons point affaire de ce développement purement poétique.

Gauthier de Saint-Victor disait qu'on pouvait lire indifféremment la *Philosophie* de Guillaume de Conches et le *Timée* de Platon, pour apprendre que les astres sont ou des animaux, ou des dieux (1). En ce qui regarde, outre les astres, les idées, le platonisme d'Alain de Lille paraît encore plus servile que celui de Guillaume de Conches : la doctrine des idées séparées est, en effet, exposée dans l'*Anti-Claudianus* avec une abondance de détails qu'on ne trouvera dans aucun autre ouvrage du XIIe siècle, soit en prose, soit en vers. Après nous avoir représenté les idées, les formes, comme subsistant par elles-mêmes, avant les choses et hors de l'intelligence divine, Alain ose même supposer qu'ayant résolu de fabriquer une âme nouvelle, Dieu doit d'abord appeler près de lui la Noys, sa pensée, lui confier le soin d'aller chercher là où sont les formes un type convenable, attendre son retour, et façonner ensuite l'exemple, la copie, suivant l'exemplaire, le modèle, qui vient de lui être transmis. Les prémisses de cette fabuleuse idéologie sont, il est vrai, dans la glose de Chalcidius ; mais des prémisses aux conséquences un grand pas était à faire, et, à la faveur de l'allégorie poétique, maître Alain le fait sans hésitation, sans embarras.

Cependant, nous l'avons dit, Alain ne veut pas être compté parmi les philosophes. Dégageons donc sa pensée mystique des ornements poétiques dont il a fait emprunt pour la parer. Deux fictions nous expriment très-clairement cette pensée. La première est celle qui nous

(1) *Contra novas hæreses*, lib. III, cap. IV.

représente la Raison, incapable de franchir la région des étoiles, abandonnant à la Théologie la conduite de la Prudence. La seconde est celle où nous voyons la Prudence, éblouie par l'éclat du sanctuaire où Dieu réside, allant tomber en défaillance quand la Foi vient la soutenir. C'est la Foi qui seule peut la mener au terme de son voyage, la Théologie elle-même n'ayant pas, il paraît, le droit d'aller aussi loin.

On ne doit pas s'étonner de voir, au XIIe siècle, le discrédit de la philosophie profiter au mysticisme. Ce siècle est religieux, et, quand la religion domine les âmes, le mysticisme est l'asile où elles se retranchent dès qu'elles sont alarmées. On doit moins s'attendre à voir paraître en ce temps quelques sceptiques, le scepticisme et la foi étant deux contraires, qui ne doivent pas se trouver ensemble dans un même sujet. Cependant, comme la raison n'abdique jamais tous ses droits, il s'éleva, même en ce temps, de la foule des théologiens consternés, au moins un sceptique presque sincère, qui osa presque librement douter autant de la théologie que de la philosophie. Il nous reste à le faire connaître.

CHAPITRE XXI.

Jean de Salisbury.

On en a fait depuis longtemps l'aveu : « L'art de douter « a deux fins, l'une prochaine, l'autre éloignée. La fin « prochaine est d'éviter l'erreur, l'opiniâtreté et l'arro- « gance ; la fin éloignée est de préparer l'esprit à recevoir « la foi (1). » Les mystiques, qui sont de faux sceptiques, ont en vue cette fin éloignée. Ils argumentent contre la raison au profit de la foi, et dans les mains de leurs disciples, auxquels ils ont appris à mépriser les livres des philosophes, ils mettent finalement d'autres livres, les saints livres, leur disant qu'après avoir vainement fatigué leur esprit en de périlleux exercices, ils trouveront dans ces livres les remèdes qui calment, qui guérissent, qui sauvent. Ainsi Jean de Salisbury nous raconte qu'un certain nombre des disciples du nouveau Cornificius devinrent moines ou chanoines cloîtrés : *Monachorum aut clericorum claustrum ingressi sunt* (2).

Cependant ces faux sceptiques n'atteignent pas toujours le but qu'ils se sont proposé. On les a crus quand ils ont déclamé contre les égarements de la raison ; mais, quand ils en viennent à célébrer les mérites de la foi, on ne se

(1) Huet, *De la faiblesse de l'esprit humain*, liv. II, ch. VI.
(2) *Metalogicus*, lib. I, cap. III.

laisse pas aussi facilement convaincre. Ils avaient d'abord dissimulé la fin éloignée de l'art de douter ; dès qu'ils la font connaître, quelques-uns de leurs auditeurs se détournent, se dérobent. Ceux-ci n'entreront pas au cloître. Parmi les disciples de Cornificius, quelques autres, au rapport de Jean de Salisbury, quittèrent les écoles pour aller à la cour chercher des emplois fructueux. En les dégoûtant de l'étude, de la science, on leur avait inspiré le goût des frivolités auliques et des richesses mondaines. D'autres encore, pour apprendre quelque chose, allèrent à Salerne, à Montpellier, suivre les cours des régents en médecine : *Salernum vel Montem-Pessulanum profecti, facti sunt clientes medicorum* (1).

Les sceptiques sincères sont donc ceux qui, satisfaits d'éviter, autant qu'il est possible, l'erreur, l'opiniâtreté, l'arrogance, s'en tiennent à la fin prochaine de l'art de douter. De ce nombre fut Jean de Salisbury. Né dans la ville d'Angleterre dont il prit ou reçut le nom, il y fit ses études premières. Dès sa plus tendre enfance il montra qu'il était enclin à ne pas tout croire. Le prêtre qu'on avait chargé de lui apprendre les Psaumes, ayant voulu l'associer à quelques opérations magiques, n'y put réussir. Un de ses compagnons d'étude, plus âgé que lui, voyait, disait-il, apparaître sur la main du prêtre les bizarres produits de la magie. Quant à lui, vainement il s'efforçait d'apercevoir ces fugitives images. Dès lors il fut jugé naturellement incapable de remplir un office quelconque dans les opérations de ce genre (2). Ses premières études achevées, Jean de Salisbury traversa le détroit et vint, selon l'usage, étudier à Paris. Il entendit d'abord Pierre Abélard ; puis, en divers lieux, Alberic de Reims, Robert

(1) *Metalogicus*, lib. I, cap. III.
(2) *Polycraticus*, lib. II, cap. XXVII.

de Melun, Guillaume de Conches, Richard l'Evêque, Thierry de Chartres, Pierre Hélie, Gauthier de Mortagne, Adam du Petit-Pont, Guillaume de Soissons, Gilbert de La Porrée. Ayant été durant dix années, pour le moins, un des auditeurs de ces maîtres célèbres, Jean de Salisbury retourna dans son pays, où l'on ne tarda pas à lui confier de hauts emplois. Devenu secrétaire de Thibault, archevêque de Cantorbéry, il fut bientôt un des familiers du chancelier Thomas Becket et du roi Henri II, qui le chargèrent l'un et l'autre de missions difficiles, en France, en Italie. Ce fut dans un de ces voyages en Italie qu'il contracta les plus intimes relations avec le pape Adrien IV. Adrien était Anglais comme lui ; Jean était, comme Adrien, zélé pour les intérêts de la cour romaine : la communauté de leurs sentiments les unit. Quand, en l'année 1162, Thomas Becket remplaça Thibault sur le siége primatial de Cantorbéry, Jean de Salisbury, maintenu dans sa charge de secrétaire, fut un des plus actifs et des plus vaillants conseillers de l'archevêque persécuté. Il était, dit Pierre de Blois, son œil et son bras. Aussi le roi, qui pouvait le considérer, ayant appris à le connaître, comme un de ses plus dangereux ennemis, le força-t-il à quitter l'Angleterre. Jean de Salisbury revint en France, où bientôt Thomas Becket le suivit. Ramenés l'un et l'autre à Cantorbéry par les perfides assurances d'une réconciliation impraticable, ils devaient succomber l'un et l'autre sous les coups des mêmes assassins ; mais un heureux hasard sauva le secrétaire, qui mourut en France, le 25 octobre 1182, remplissant les fonctions d'évêque de Chartres.

Nous ne racontons ici que les faits principaux d'une vie très-active. Il nous suffit de montrer Jean de Salisbury constamment passionné pour la cause qu'il avait

choisie, courant au-devant des périls pour la servir, et toujours supérieur par son caractère aux disgrâces qu'il avait encourues. On n'a pas manqué de l'appeler turbulent et rebelle. Tout mouvement d'indépendance est pour les courtisans un acte de rébellion ; et comme il avait peu ménagé ceux de son temps, ceux d'un autre temps ne devaient pas le traiter avec plus d'égards. C'était un homme fier, convaincu, plein de courage. Il ne faut donc pas s'étonner s'il est à la fois un rebelle pour les courtisans, et, pour les philosophes, un sceptique. Quant aux philosophes ils ne l'ont pas mal jugé ; mais c'est un préjugé de croire que le scepticisme philosophique dénote quelque faiblesse de caractère. L'esprit faible, banal, est, en effet, celui qui reçoit tout, sans examen ; celui qui contrôle, qui doute, qui résiste, qui, naturellement incrédule, ose faire profession de l'être, prouve, au contraire, sa force, sa vertu.

Les œuvres conservées de Jean de Salisbury forment un recueil assez considérable. Après ses lettres, si précieuses pour l'historien, ses principaux ouvrages sont deux traités intitulés, l'un, *Polycraticus de nugis curialium et vestigiis philosophorum ;* l'autre, *Metalogicus.* Quoique ces deux traités, écrits à la hâte par un homme très-affairé, soient composés presque sans méthode, ils sont l'un et l'autre très-remarquables. L'écrivain le plus correct, le plus élégant, le plus aimable du XIIe siècle, c'est Jean de Salisbury. Il a tant d'aisance et de grâce qu'il ne paraît aucunement appartenir à la même famille que les autres écrivains de son temps ; on le prendrait volontiers pour quelque contemporain des beaux esprits de la Renaissance. Comme eux, en effet, il sait sourire, et sourit à propos Mais il faut exposer sa doctrine.

M. de Pastoret veut qu'il ait été réaliste (1). Rebelle, soit! mais il nous est impossible d'accorder qu'il ait été réaliste. Est-ce un réaliste qui aurait appelé le péripatéticien du Pallet son « cher Abélard, » même après la condamnation, après la mort de cet illustre maître, après la dispersion de son école? L'erreur ici commise par M. de Pastoret est d'autant plus singulière, que Jean de Salisbury s'est plusieurs fois très-nettement exprimé sur les questions débattues entre les deux sectes et s'est toujours prononcé contre le sentiment des réalistes. « Dans le « récit que l'on fait de l'œuvre des six jours, on rapporte, « dit-il, comment chaque chose fut créée dans son « genre, et l'on ne parle aucunement de la création des « universaux. Il en aurait fallu parler si les universaux « étaient essentiellement unis aux singuliers, et si la « doctrine de Platon était la bonne doctrine. D'où ces « universaux ont-ils pris naissance et quand sont-ils « nés? Je ne me rappelle avoir lu cela nulle part. Il y a « donc lieu de dire, avec Aristote, que les universaux « sont intellectuels et que rien n'est universellement en « acte au sein des choses... Tout ce qu'est l'homme est « cet homme-ci, cet homme-là, c'est-à-dire une chose « singulière. Mais parce que l'on peut se former une « idée de l'homme sans aucune acception de celui-ci, de « celui-là, d'aucune chose une par la singularité de son « essence, on peut aussi raisonner selon cette idée sur « quelque sujet, en d'autres termes se faire l'image d'une « chose actuelle qui représente la communauté de cette « idée; et la chose qui est ainsi conçue, bien qu'elle ne « soit réellement conçue par personne, est dite chose « commune; car les choses ont entre elles une ressem-

(1) *Histoire littér. de la France*, t. XIV, p. 116.

« blanche que l'esprit considère, l'ayant déduite de « l'observation des choses. En effet, cet homme res- « semble à cet homme en cela qu'ils sont hommes l'un « et l'autre, bien qu'ils diffèrent l'un de l'autre par leurs « propriétés personnelles : en outre, ils ont de commun « avec ce cheval... qu'ils vivent, qu'ils sentent, c'est-à- « dire qu'ils sont des animaux comme lui... Donc, sui- « vant Aristote, les genres, les espèces... sont en quelque « sorte certaines images fabriquées par la raison, s'exer- « çant elle-même à l'étude, à l'observation attentive des « choses (1). » Ce langage n'est aucunement réaliste. Il nous semble même que le premier maître de Jean de Salisbury, son « cher Abélard, » n'a pas aussi librement apprécié la nature des universaux conceptuels. En effet, Abélard avait coutume de les appeler des notions néces- saires, sans doute légitimes, et Jean de Salisbury les appelle des fictions, *figmenta*, faisant emploi, pour les qualifier, d'un terme critique. Or quelle est, à son avis,

(1) « In operibus sex dierum in genere suo singula creata memoran- « tur, nec tamen creationis universalium mentio aliqua facta est ; nec « oportuit quidem si essentialiter singularibus unita sunt, aut si Plato- « nicum dogma obtineat. Alioquin unde esse habeant, aut quando « cœperint, nusquam memini me legisse. Ergo duntaxat intelliguntur, « secundum Aristotelem, universalia ; sed in actu rerum nihil est quod « sit universale... Omne quod homo est iste vel ille est, id est res sin- « gularis est. Sed quia intelligi potest homo ita quod nec iste intelliga- « tur vel ille, nec aliquid singularitate essentiæ unum, et secundum « intellectum illum deliberari potest de re subjecta, id est actualiter « exemplificari ob intellectus communitatem, et res quæ sic intelligi « potest, etsi a nullo intelligatur, dicitur esse communis ; res enim sibi « conformes sunt, ipsamque conformitatem, deducta rerum cogitatione, « perpendit intellectus. Siquidem homo homini conformis est, in eo quod « uterque est homo, etsi personalibus proprietatibus differant. Habet « autem commune cum equo... quod vivunt et sentiunt, scilicet quod « animalia sunt... Ergo, ex sententia Aristotelis, genera et species non « omnino *quid sit* sed *quale quid* quodammodo concipiuntur, et quasi « quædam sunt figmenta rationis seipsam in rerum inquisitione et doc- « trina subtilius exercentis. » (*Metalogicus*, lib. II, cap. xx.)

la vraie valeur d'une notion fictive? Elle vaut, dit-il, ce que vaut une opinion probable (1). Ainsi les sens attestent l'existence de Socrate, de Callias; ils attestent pareillement que Socrate, Callias existent pourvus de qualités semblables, qu'ils sont de la même espèce, qu'ils sont hommes au même titre, au même degré; mais l'existence de l'humanité n'est pas démontrable avec la même évidence : pour croire qu'elle existe, on a des raisons probables, mais on ne le sait pas certainement. Ce qui est bien certain, c'est qu'elle n'existe pas comme elle est conçue. En effet, l'esprit la conçoit comme un tout uniforme, qui comprend tous les hommes, abstraction faite des différences accidentelles de Socrate, de Callias. Or il n'y a rien de tel dans la nature; non, cette humanité-là n'existe pas. N'existant pas, elle ne peut être la matière de fructueuses études. Il serait donc sage de mettre fin à ces longs et vains débats sur les espèces, les genres, et de s'appliquer enfin, après avoir perdu tant de temps, tant de peines, à la vraie science, la science des choses. « De même, dit notre docteur, que l'on cherche « vainement dans l'ombre d'un corps une substance « solide, ainsi ne trouve-t-on pas la substance d'une « solide existence dans ces intelligibles, qui peuvent être « conçus, mais ne peuvent exister universellement. « Employer sa vie à l'étude de ces intelligibles, c'est ne « rien faire ou faire un travail inutile. Ce sont, en effet, « des fantômes de choses fugaces, qui se dissipent d'au-

(1) Jean de Salisbury emploie ces termes exprès *ex ratione probabili figmenta*, dans le passage suivant : « Sicut primam substantiam suis « informatam accidentibus parens omnium natura creavit, sic et singu- « laria accidentia, quibus eadem informatur, substantiis singularibus « concreavit. Ea vero quæ intelliguntur a singularibus abstracta, qua- « lia sunt, secundæ substantiæ, ut dictum est, quædam ex ratione pro- « babili animi figmenta sunt. » (*Metalogicus*, lib. II, cap. III.)

« tant plus vite qu'on les poursuit plus curieusement (1). » M. de Pastoret s'est donc tout à fait trompé; Jean de Salisbury n'est aucunement réaliste.

Tennemann et M. Cousin ont de meilleures raisons pour le ranger parmi les nominalistes. Cependant un si libre esprit ne fut véritablement d'aucune secte. Le propre des sectaires est de qualifier durement, avec un dédain passionné, quiconque n'est pas de leur sentiment. Or voici comment Jean de Salisbury, adversaire déclaré, comme on l'a vu, de la doctrine de Platon, traite Platon lui-même : « Le soleil, dit-il, parut tomber du ciel, le « jour où le premier des philosophes, Platon, sortit de « ce monde. » Qu'on le remarque, il avait cette opinion de Platon sans avoir lu ni le *Phèdre,* ni le *Banquet;* pour condamner sa doctrine et pour admirer son génie, il lui suffisait d'avoir lu le *Timée*. On chercherait vainement au XIIe siècle un autre philosophe qui ait donné cette preuve de goût. Pourquoi Jean de Salisbury l'a-t-il seul donnée ? Parce que seul, dans son temps, il eut un grand fonds d'instruction sans aucun esprit de secte.

Censeur tantôt chagrin, tantôt railleur, de tous les systèmes trop rigoureux, trop absolus, Jean de Salisbury défend qu'on le confonde avec les détracteurs de la philosophie. Personne ne s'est montré plus leur ennemi. Il a composé son *Metalogicus* pour venger l'honneur de la philosophie violemment outragée par le nouveau Cor-

(1) « Sicut in umbra cujuslibet corporis frustra soliditatis substantia « quæritur, sic in his quæ intelligibilia sunt duntaxat, et universaliter « concipi, nec tamen universaliter esse queunt, solidioris existentiæ sub- « stantia nequaquam invenitur. In his ætatem terere, nihil agentis et « frustra laborantis est : nebulæ siquidem sunt rerum fugacium, et « cum quæruntur avidius, citius evanescunt. » (*Polycraticus*, lib. VII, cap. XII.)

nificius. Il n'est pas d'ailleurs sceptique par système. Son scepticisme consiste à dire qu'il doute de ce qui ne lui est pas démontré par des raisons suffisantes; mais la thèse du doute universel lui répugne, le révolte : « N'est-ce pas, dit-il, le comble de l'impertinence que « d'hésiter sur tout, de n'être certain de rien et de s'ap- « peler philosophe? Ceux pour qui tout est douteux, « incertain, sont également étrangers à la foi et à la « science (1). » Ceux-là sont les sceptiques formés à l'école de Cornificius, et il les abhorre. Le modèle que, pour sa part, il veut suivre, et qu'il suit en effet, c'est Cicéron dans les *Questions académiques*. Nous pourrions citer un grand nombre de ses déclarations contre le pyrrhonisme dogmatique. Celle-ci suffira : « Il y a, dit-il, « un certain nombre de vérités dont nous persuade l'au- « torité des sens, de la raison, de la religion. En douter « est sottise, erreur ou crime. Celui qui se demande si « le soleil brille, si la neige est blanche, si le feu brûle, « est un insensé... Mettre en question si Dieu existe et « s'il est puissant, sage et bon, ce n'est pas seulement « de l'irréligion, c'est encore de la fourberie, et qui s'en « rend coupable mérite qu'un châtiment l'instruise de « ce qu'il ignore. Dans toutes les sciences philosophi- « ques il y a certains principes premiers, primitifs, dont « personne ne peut douter, à l'exception de ceux qui « travaillent uniquement à ne rien savoir (2). »

Ainsi le philosophe ne doute pas plus que le commun des hommes des choses dont l'évidence n'est pas sérieu-

(1) « Quid ineptius quam fluctuare in singulis et nullius rei habere « certitudinem et nomen philosophi profiteri? Qui de omnibus dubitant « eo quod nihil habent certum tam a fide quam a scientia alieni sunt. » (*Polycraticus*, lib. VII, cap. II.)

(2) *Polycraticus*, lib. VII, cap. VII.

sement contestable. Qui ne sait rien est inepte ; qui délibère sur tout et se met en quête d'arguments qui l'autorisent à ne rien croire, se livre à un exercice puéril et périlleux. Faut-il néanmoins admettre, comme également dignes de foi, tous les éclaircissements que nous donnent sur les mystères de l'un et de l'autre monde ceux mêmes d'entre les philosophes qui passent pour les moins crédules ? Les mystères, dit Jean de Salisbury, demeureront toujours des mystères ; gardons-nous donc de penser que nous savons ce que personne ne saura jamais. A combien d'excellents esprits cette illusion n'a-t-elle pas été funeste ! La nature ayant fait l'homme désireux de connaître, il ne plaît pas à l'homme de discerner ce qu'il sait de ce qu'il suppose ; de là tant d'écarts, tant d'erreurs. Pour les éviter, persuadons-nous bien que le probable et le certain diffèrent. La différence de l'un et de l'autre scrupuleusement constatée, nous pourrons aller en avant avec confiance ; il n'y aura plus pour nous d'écueils redoutables.

Cette règle établie, notre docteur enseigne par son exemple, c'est-à-dire par l'aveu sincère de ses doutes, comment il faut l'observer. Il y a deux ordres de sciences, les sciences naturelles et les sciences morales, dont l'objet est au delà de la nature. Dans les sciences naturelles, le certain est ce que perçoivent nos sens ; ce qui est seulement probable, c'est ce que nous prévoyons, les yeux fermés, sur les données de l'expérience. Je sais, dit-il, qu'une flèche par moi lancée vers les nuages doit, selon la loi de la nature, retomber à terre. Cependant la nécessité n'est pas qu'elle retombe ; la nécessité est qu'elle retombe ou ne retombe pas. Comme je l'ai prévu, elle retombera ; à bon droit, j'attends la chute de ma flèche : cependant prévoir n'est pas savoir, et il n'y a

science que de ce qui est : *Illius quod non est non scientia, sed opinio est* (1). Quel est cet argument? C'est celui de David Hume, l'argument célèbre de la bille. De l'existence des mêmes causes on peut conclure que les mêmes effets auront lieu; mais cette conclusion est simplement opinative : il n'y a certitude, connaissance certaine que de l'effet présent. Cela posé, notre docteur poursuit son discours et s'efforce de démontrer l'incertitude de toutes les sciences conjecturales, c'est-à-dire de toutes les sciences expérimentales : les mathématiques, l'astronomie, la physique, etc., etc., qui, dit-il, traitent d'abstractions, opinativement appelées lois de la nature.

Mais c'est surtout dans les sciences morales que l'opinion s'est donné carrière. Le domaine naturel des sciences morales était de médiocre étendue, et la raison y pouvait exercer facilement sa légitime souveraineté; mais, depuis bien longtemps, la raison dépossédée ne règne plus au centre de ce domaine; c'est l'imagination qui tient sa place. Ambitieuse, avide d'agrandissements, de conquêtes, l'imagination a beaucoup reculé les frontières des sciences morales; mais elle n'a pas su gouverner en bon ordre un aussi vaste empire, et l'on y a partout le triste spectacle de l'indiscipline et de la confusion. Ainsi toutes les juridictions ayant empiété les unes sur les autres, on ne sait plus où commence, où finit le ressort de la logique, ni celui de la métaphysique, ni celui de la religion. Dans ce pêle-mêle d'autorités dont les ordonnances se contredisent, on se demande à qui l'on doit obéir, et de cette question en naissent d'autres. Ce sont des doutes; on est contraint de douter.

(1) *Polycraticus*, lib. II, cap. XXI.

Défions-nous donc également des moralistes et des naturalistes ; ne croyons les uns et les autres qu'après une suffisante suspension de jugement, après un examen attentif de toutes les preuves données. Nos maîtres ont pris l'habitude de confondre le vrai, le probable, le certain, l'incertain ; distinguons avec le plus grand soin ce qu'ils ont ainsi brouillé. C'est le premier conseil de la sagesse. « Le sage, dit expressément Jean de Salis-« bury, peut douter de tout ce qui n'est pas confirmé « par l'autorité de la foi, des sens, ou d'une raison « évidente ; de tout ce qui fournit matière à démontrer « également le pour et le contre. Telles sont les ques-« tions qu'on se fait touchant la providence, la sub-« stance, la quantité, les facultés, la puissance et l'ori-« gine de l'âme, le destin, la fécondité de la nature, le « hasard, le libre arbitre, la matière, le mouvement et « les principes des corps, la multiplication du nombre et « la divisibilité de la grandeur, le temps, le lieu, le « même et le divers (question si souvent débattue), le « divisé et l'indivis, la substance et la forme de la voix, « la manière d'être des universaux, la pratique, la fin et « le principe des vertus et des vices. » Est-ce la somme complète de toutes les questions douteuses ? A cette liste notre docteur ajoute encore quelques problèmes naturels ou surnaturels, et, n'osant peut-être déclarer tous ses doutes, il termine par ces mots : *Possint in hunc modum enarrari quam plurima quæ sic dubitationem sapientis admittunt* (1). Ces mots *quam plurima* peuvent dire beaucoup. Comme il n'est pas permis de les interpréter trop librement, notre docteur ayant pris soin de nous faire connaître la limite de son scepticisme, accordons-

(1) *Polycraticus*, lib. VII, cap. II.

lui sans difficulté qu'il y a, en effet, beaucoup d'autres points, appelés aussi points de doctrine, sur lequel le sage est en droit de douter.

Le plus illustre des anciens philosophes, Platon, est donc, au jugement de notre docteur, convaincu d'arrogance. Aristote lui-même s'est plus d'une fois trompé, par excès de confiance dans sa logique; il a prouvé que la sagacité ne préserve pas de toute erreur un logicien trop opiniâtre. Jean de Salisbury nous déclare donc qu'il ne veut être compté ni parmi les sectateurs de Platon, ni parmi ceux d'Aristote : ses maîtres, dans l'antiquité, sont Arcésilas et Carnéade, qu'il connaît par Cicéron : « Je « professe, dit-il, sans rougir, que je suis du parti des « Académiciens, moi qui, dans les choses dont le sage « peut douter, ne m'éloigne jamais de leur doctrine. « En effet, bien que cette secte paraisse avoir le défaut « d'introduire partout les ténèbres, aucune ne recherche « avec plus de loyauté les fondements de la vérité, et, « suivant Cicéron, qui l'adopta dans sa vieillesse, aucune « ne sert plus à notre perfectionnement (1). » C'est une profession de foi qu'il reproduit souvent : « Si, dit-il « encore, il n'y a pas moyen de faire autrement, j'aime « mieux douter de tout avec les Académiciens que témé- « rairement définir ce qui m'est caché, ce que j'ignore, « pour faire montre, à mon grand dommage, d'une « science que je n'ai pas (2). » Ou ailleurs encore : « Je « suis Académicien, et, dans les choses dont le sage « peut douter, je ne jure pas que ce que je dis est

(1) « Nec Academicorum erubesco professionem, qui, in his quæ sunt « dubitabilia sapienti, ab eorum vestigiis non recedo. Licet enim secta « hæc tenebras rebus omnibus videatur inducere, nulla veritatis exami- « nandæ fidelior, et, auctore Cicerone, qui ad eam in senectute divertit, « nulla profectui familiarior est. » (Prologue du *Polycraticus.*)

(2) *Polycraticus*, lib. II, cap. XXII.

« vrai. Cela est faux ou vrai; je me tiens pour satisfait « d'une simple probabilité (1). » Ce sont des déclarations précises, auxquelles rien ne manque.

Nous l'avons dit, elles sont sincères. Cependant, nous l'avons dit aussi, Jean de Salisbury n'est pas un Pyrrhon, un Montaigne. Il ne doute pas pour douter; il n'éprouve pas une joie naturelle à ne rien croire : loin de là, car le doute l'inquiète et l'afflige. Il doute parce qu'il a vu successivement reproduire les systèmes opposés de Platon, d'Aristote, et parce qu'il les a vus succomber l'un et l'autre sous différents assauts. Des leçons d'Abélard, parlant pour Aristote, il a retenu que la raison est facilement présomptueuse; et pourtant il ne peut se défendre de reconnaître avec Bernard de Chartres, parlant pour Platon, qu'au delà des vérités perçues par les sens il y a d'autres vérités insensibles. Puisqu'elles sont insensibles, on les suppose, on ne les connaît pas, et ne pas les connaître est le supplice de la pensée. C'est donc avec douleur que Jean de Salisbury se fait à lui-même le dénombrement de tout ce qu'il ignore, de tout ce qu'il ne peut ne pas ignorer.

Mais si la vraie philosophie doit avant tout discerner le certain du probable, marquer la limite de la science et contenir les présomptueux élans de la raison, elle doit montrer ensuite qu'il faut d'autant plus s'attacher au certain, qu'il faut d'autant plus strictement régler sa vie sur les principes que rien ne peut contredire. Ce sont les principes de la morale. Ayant appris que Thomas Becket s'était proposé, durant son exil, d'employer tous ses loisirs à l'étude des lois, Jean de Salisbury lui écrit : « Portez-vous de toute votre âme vers le

(1) Prologue du *Polycraticus*.

« Seigneur... Ajournez tout autre soin... Sans doute, « les lois, les canons servent à quelque chose, mais, « croyez-moi, ce n'est pas le moment de s'en occuper :

Non hoc ista tibi tempus spectacula poscit;

« car ce genre d'étude excite moins la piété que la « curiosité... A qui la lecture des lois, ou même celle « des canons, a-t-elle fait sentir le vivifiant aiguillon ? Je « dis plus : la science acquise dans les exercices de « l'école enfle souvent l'esprit ; rarement elle échauffe la « dévotion ; jamais peut-être. J'aimerais mieux vous voir « ruminer les *Psaumes,* ou relire les *Morales* du bienheu- « reux Grégoire, que de vous voir philosopher comme on « philosophe à l'école (1). » Ainsi, écrivant à son archevêque exilé, sur le ton libre d'un fidèle secrétaire, Jean de Salisbury lui recommande, au point de vue pratique, de pieuses lectures ; mais, qu'on le remarque, les livres qu'il lui désigne ne sont pas ceux de saint Clément, de saint Augustin, d'autres pères dogmatiques, ou d'autres pères mystiques : il tient pour suspects, ainsi que les philosophes, les théologiens qui raisonnent et démontrent ce qui ne peut être démontré. De toutes les parties de la philosophie, l'éthique est, dit-il, la première en dignité (2) ; de même, en théologie, les livres qu'il préfère sont les *Psaumes* et les *Morales* de saint Grégoire. Aux théologiens comme aux philosophes il faut demander avant tout qu'ils nous enseignent l'art de bien vivre. C'est, écrit-il à son frère Richard, « l'art des arts, » et c'est incomparablement le plus utile et le plus diffi-

(1) *Epistolæ* Joann. Sarisber. ; epist. 138. Tom. I *Epist.*, p. 195, ed. Giles.

(2) « Illa quæ ceteris philosophiæ partibus præeminet, ethicam dico... » (*Metalogicus*, lib. I, cap. XXIV.)

cile (1). « Mon opinion, dit-il ailleurs, est que l'utilité « véritable de tout ce qui se lit, de tout ce qui s'écrit, est « de nous venir en aide dans la vie pratique ; vainement « et faussement fait-on profession d'être philosophe, si « l'on ne montre pas sa philosophie par ses mœurs, par « ses vertus (2). » Quels sont donc, pour conclure, les premiers d'entre les philosophes ? Ce ne sont pas les plus habiles de ces turbulents ergoteurs, qui, dans leurs débats sur le particulier et le général, profèrent tant de mots vides (3) : ce sont les plus rigides des Stoïciens. Et les premiers d'entre les théologiens, quels sont-ils ? Ce sont les plus austères des cénobites, les Chartreux (4).

Ainsi, quand va finir le XIIe siècle, la dialectique est universellement décriée. A des points de vue divers tout le monde proteste contre la méthode démonstrative, autrefois recommandée même par saint Anselme : les théologiens officiels, gardiens inquiets du dépôt de l'orthodoxie, et les mystiques et les sceptiques. Quelques chaires sont encore occupées par des philosophes ; on parle encore en quelques lieux de Platon, d'Aristote ; mais la jeunesse n'a plus de passion pour une étude qui ne paraît aboutir à rien de certain, et qui, d'autre part, inspire de si grandes alarmes à ceux qui distribuent les dignités de l'Église. L'ère de la philosophie scolastique paraît donc achevée. Elle ne l'est pas ; à ce déclin momentané doit succéder une renaissance d'une vitalité

(1) « Orator in arte dicendi docet quia in artem præcepta tradere et « de arte dicere facillimum est, sed ex arte difficillimum ; id est quæ « præceperis observare mandata. Nunquam vero difficilius quam in arte « vivendi. Illa siquidem ars artium est, et sicut utilitate sic et difficul- « tate incomparabiliter alias transcendit universas. » (Joann. Sarisber. *Epistol.* 179 ; t. I, p. 291, epistolarum ; edente Giles.)

(2) *Metalogicus*, prolog.

(3) *Polycraticus*, lib. VII, cap. XII.

(4) *Ibid.*, lib. VII, c. XXIII.

merveilleuse, et, après avoir promptement reconquis les plus modestes de ses droits précaires, les seuls qu'osaient réclamer en son nom saint Anselme, Abélard, Bernard de Chartres, la philosophie doit un jour s'affranchir de toute dépendance, et rendre à la théologie dédain pour dédain. Alors seulement la scolastique aura fini sa tâche et, comme on dit bien, fait son temps. Mais nous sommes loin de là. La renaissance que doit inaugurer le XIII[e] siècle n'aura ni l'esprit ni les allures d'une révolution; les écoles en seront encore le théâtre, et les premiers régents de ces écoles restaurées, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas, n'auront aucunement le dessein de raisonner contre la foi ; ce seront toujours, comme saint Anselme, comme Abélard, des chrétiens philosophes. On s'est détourné de la philosophie quand on a cru n'avoir plus rien à recueillir de ses leçons; on doit revenir vers elle dès qu'on aura dans les mains la *Physique,* la *Métaphysique* d'Aristote, traduites en latin sur la version arabe. Le fonds de cette noble étude étant ainsi renouvelé, elle sera remise en honneur après avoir été quelque temps décriée. Alors commencera la seconde, la plus brillante période de la philosophie scolastique.

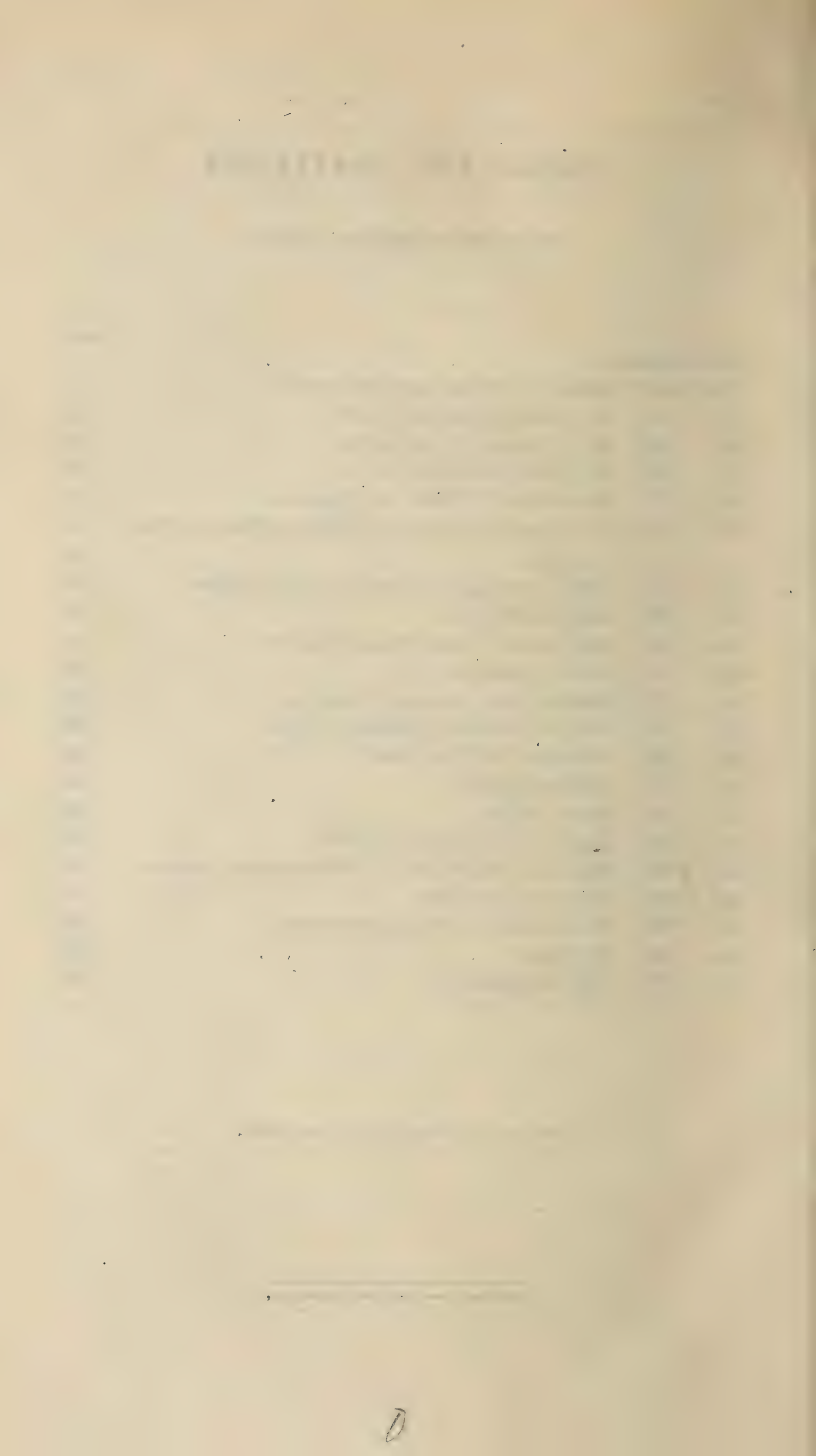
FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

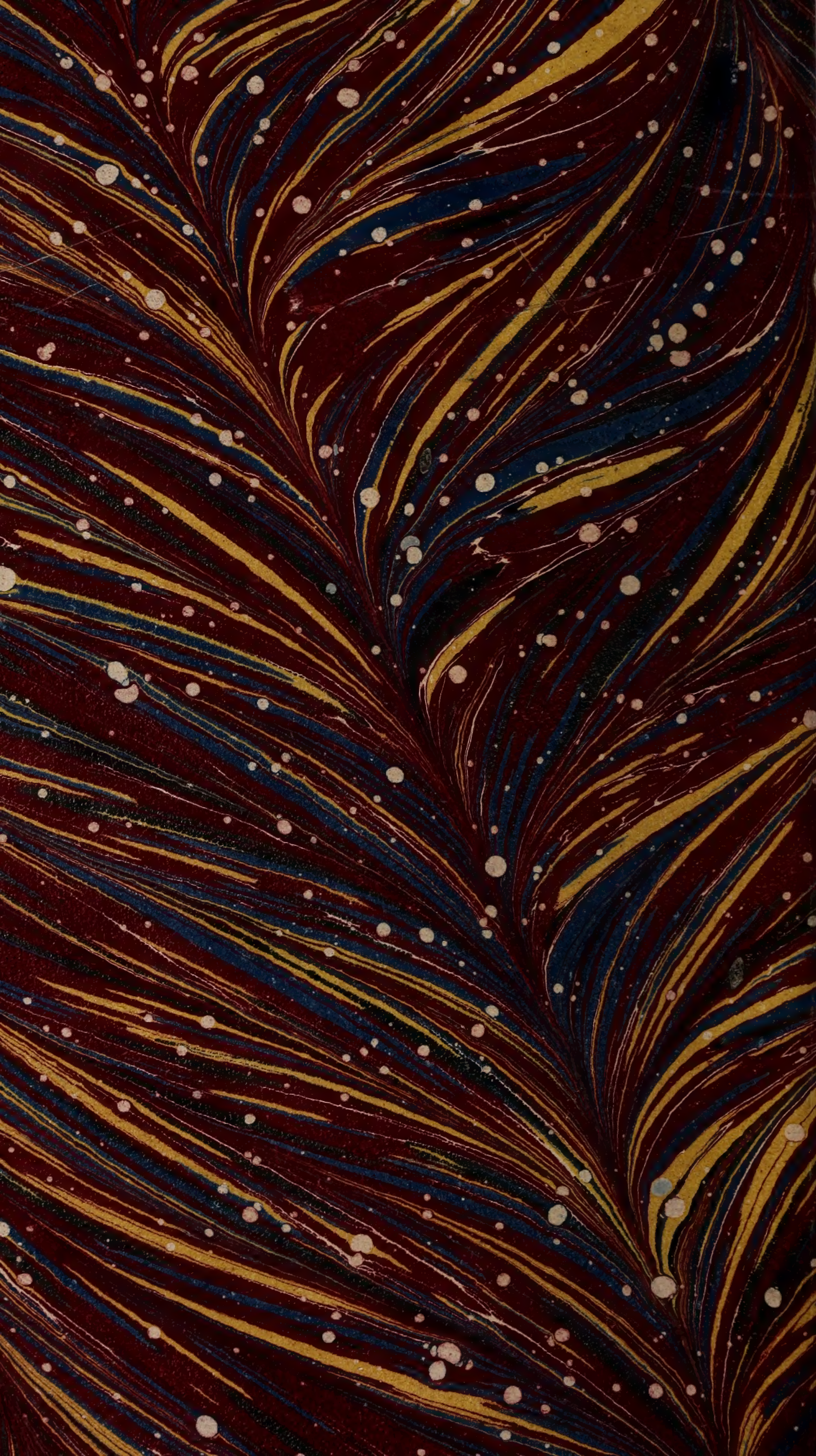
TABLE DES MATIÈRES

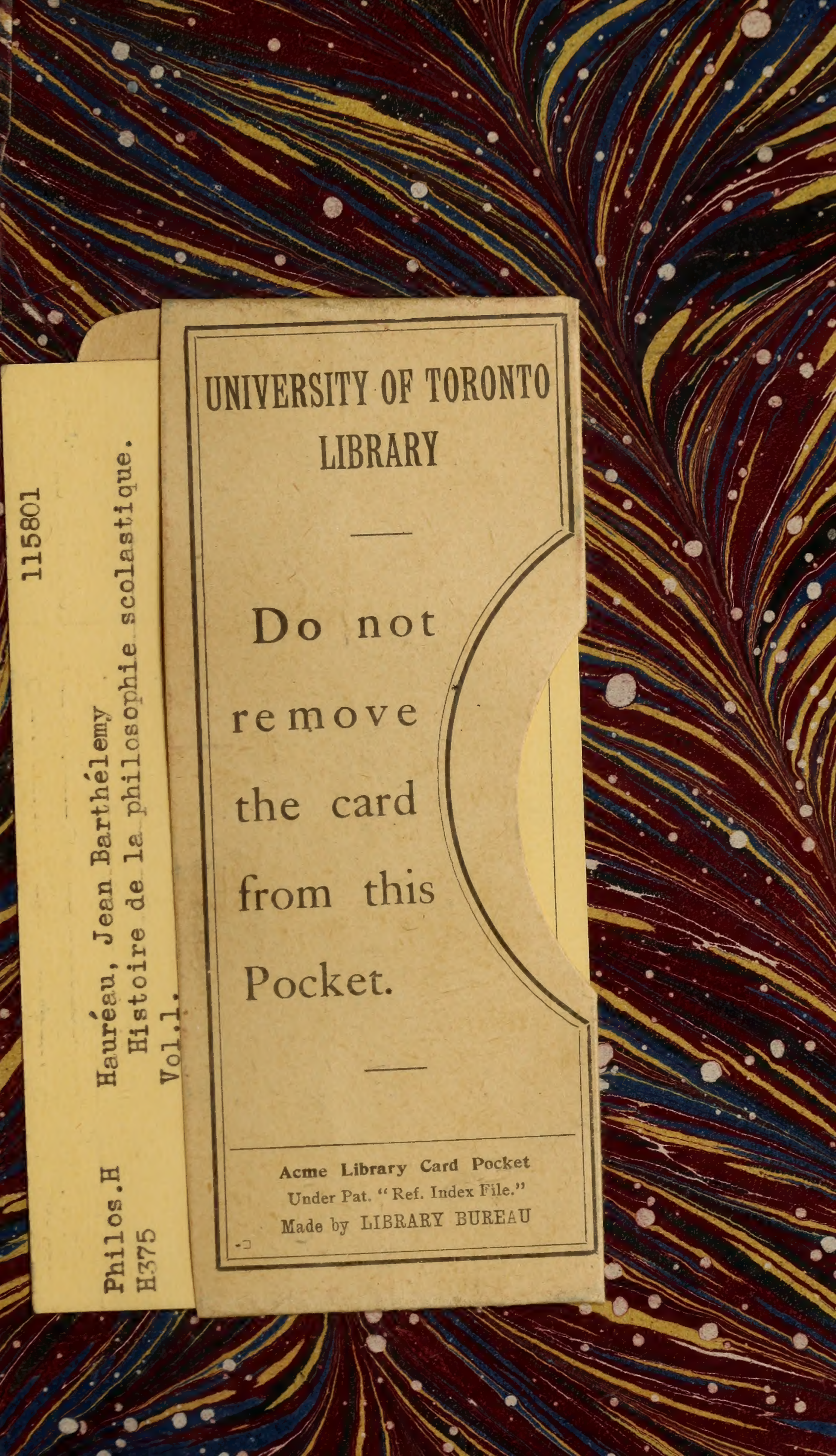
DE CETTE PREMIÈRE PARTIE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Le Mans. — Typ. Ed. Monnoyer.







115801
Hauréau, Jean Barthélemy
Histoire de la philosophie scolastique.
Vol.1.
Philos.H
H375
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

